ANALÍTICOS Y CONTINENTALES

GUÍA DE LA FILOSOFÍA DE LOS ÚLTIMOS TREINTA AÑOS

Franca D'Agostini



CATEDRA

Título original de la obra:
Analitici e continentali.
Guida alla filosofia degli ultimi trent'anni

Juan Ignacio Luca de Tena, 15. 28027 Madrid
Depósito legal: M. 26.503-2000
I.S.B.N.: 84-376-1831-2
Printed in Spain
Impreso en Lavel, S. A.

Índice

SEGUNDA PARTE
ESCUELAS Y CORRIENTES

Prefacio

GIANNI VATTIMO

Los esquemas, aparentemente neutrales y convenientes, que se adoptan para presentar de manera ordinaria la historia de la filosofía en sus distintos periodos, no pueden ser considerados nunca como neutrales y exclusivamente descriptivos; siempre poseen también, como se sabe, un trasfondo teórico que hace de la historiografía filosófica, más que cualquier otro género de historiografía, una escritura cargada de teoría, caracterizada más o menos explícita y conscientemente por determinadas tomas de posición. Si tal empeño teórico de descripción historiográfica resulta poco visible en la historia de la filosofía del pasado menos cercano, es sólo porque en este caso los esquemas historiográficos se encuentran ya canonizados y han asumido una obviedad que los convierte en casi invisibles. Por el contrario, cuando se trata de periodos más cercanos a nosotros, allí donde todavía no se han establecido unos ordenamientos canónicos, el compromiso teórico resulta más evidente; incluso más discutible, aunque, a la vez, más rico en estímulos e indicaciones de desarrollo. Es éste el caso de la hipótesis de trabajo adoptada por Franca D'Agostini en la presentación de la filosofía de los últimos treinta años a partir de la dicotomía entre «analíticos» y «continentales». No se trata de una formulación radicalmente nueva, ya que se fundamenta en una contraposición conceptual ampliamente presente en el debate contemporáneo (aunque quizá todavía no haya sido adoptada como base para una historia del pensamiento de los últimos decenios), pero representa una propuesta cargada de implicaciones teóricas merecedoras de una atención que va mucho más allá del interés puramente informativo.

Mientras tanto, la «simplificación» del cuadro que se obtiene de la decisión de asumir como base esta gran dicotomía no puede evitar aparecer también como la indicación de una especie de problema central y decisivo para el pensamiento contemporáneo. En muchos sentidos, la separación o la oposición entre estas dos grandes líneas y estilos de pensamiento es quizá la cuestión en la cual se resume el problema característico con el que se enfrenta la filosofía actual. Expresar esa situación en estos términos puede parecer una decisión arbitraria, pero también puede pensarse, como nosotros defendemos, que es el punto de partida para una lectura que gracias a que se encuentra orientada por un interés no panorámico puede afrontar el material del libro —las teorías, los avatares de las distintas escuelas y de los pensadores individuales— con la actitud justa, adecuada a la «cosa misma».

En resumen, el esquema en el que la autora integra el trabajo filosófico de los últimos tres decenios puede ser asumido exclusivamente como un principio de organización exterior del material, que además se revela útil para construir un cuadro no excesivamente fragmentario y suficientemente claro e informativo; o puede ser tomado, en un sentido más comprometido, como el punto de partida para una discusión de los resultados, de los problemas abiertos, del «sentido» general que se le atribuye a la investigación y al debate filosófico con el que nos pone en contacto.

A medida que se avanza en la lectura del libro nos damos cuenta de que la utilidad informativa y «organizativa» del esquema es un síntoma de su fecundidad y adecuación teórica; que el significado del trabajo consiste en poner en evidencia, dentro de la filosofía más reciente, un tema recurrente que constituye también el problema central todavía abierto (el tema de la contraposición individualizada por el título del libro) antes que mostrar las líneas de continuidad y los elementos de afinidad teórica que conectan, en algunos aspectos y momentos, las respectivas razones de los dos estilos filosóficos.

La legitimidad y la fecundidad heurística de la dicotomía escogida por Franca D'Agostini como hilo conductor se hacen evidentes cuando se intenta explicitar el gran número de dicotomías análogas que, en el curso de la explicación de las distintas temáticas, obras y autores, ésta pone de manifiesto espontáneamente. La primera de estas dicotomías en la que pensamos —primera no necesariamente por un orden de importancia o en algún sentido cronológico— es la que se produce entre una línea kantiana y una línea hegeliana dentro del pensamiento contemporáneo; nos la ha señalado Richard Rorty en una obra suya, y, si bien la distinción no coincide completamente con la dicotomía entre analíticos y continentales, y aunque sólo tenga con ésta un parecido familiar, se puede pensar correctamente que se señala un aspecto filosófico esencial con esa primera pareja de conceptos. La línea kantiana, interesada principalmente en aprovechar las condiciones trascendentales de la posibilidad del conocimiento y en general de la racionalidad, incluida la práctica, se encarna hoy en día en todas las filosofías que concentran su atención sobre la lógica, la epistemología, las formas del saber científico o también del obrar ético con el intento de individuar los rasgos universales y permanentes. Por el contrario, denominamos línea hegeliana, según la propuesta de Rorty, a aquella tendencia que se encuentra en las filosofías que se interesan principalmente por la concreción histórica de las formas de vida, del lenguaje, de los paradigmas científicos, y que, por tanto, colocan en el centro de atención el problema de la historicidad de los saberes y de la propia filosofía, e incluso los éxitos extremos del relativismo o, por el contrario, la intuición de una historia-destino del ser, como es el caso de Heidegger y sus discípulos. Ya el simple hecho de colocar junto a la dicotomía analíticos-continentales ésta otra, análoga pero no idéntica, entre líneas kantiana y hegeliana, suscita una cantidad de problemas y sugiere abundantes intercambios de papeles: resulta evidente, por ejemplo, que no toda la filosofía continental se encuentra integrada dentro de la línea hegeliana, mientras que no pocos filósofos de formación analítica, a través del camino del relativismo o, por último, de alguna forma de comunitarismo, escapan de la propuesta prevalentemente kantiana de la tradición lógico-epistemológica anglosajona. Pero estas desviaciones y desplazamientos del panorama no impugnan la validez del esquema de partida sino que muestran lo que yo he identificado como su fecundidad heurística: actuando junto a la distinción entre kantianos y hegelianos, la dicotomía analíticos-continentales se activa y da lugar a ulteriores articulaciones, deja traslucir más diferencias específicas, indica más posibilidades múltiples de solución de los problemas.

Otro modo de formular la antítesis puede ser la que adopta, y adapta libremente, una expresión del último Foucault[1] que contrapone a la filosofía como «analítica de la verdad» una filosofía como «ontología de la actualidad», apostando explícitamente por la segunda. Si bien Foucault no elabora el significado del término ontología, la dico-

[1] Véase M. Foucault, «Che cos'è l'illuminismo? Che cos'è la rivoluzione?», 1984, publicado originalmente en *Il Centauro*, 11-12, mayo-diciembre, 1984, trad. it de G. Marramao.

tomía que de esta manera, más allá de sus intenciones explícitas, se perfila abre nuevas posibles distinciones y articulaciones en el esquema, y no sólo en cuanto a la cohesión del *côté* continental: si se trata de hablar de nuevo sobre ser, la línea continental se divide netamente entre aquellos que, más fieles a las intenciones de Heidegger, mantienen que de todos modos se debe continuar intentando hablar, y aquellos que, como Derrida, piensan que de esta forma se cae prisionero de una perspectiva metafísica. Pero la identificación del problema del ser como un problema necesariamente metafísico también acerca a Derrida, y de manera sensible, a ciertas posiciones anti-metafísicas de origen analítico, por ejemplo a Rorty, estableciendo, de esta forma, otro posible puente entre filósofos analíticos y filósofos continentales. Paradójicamente, la mayor o menor disponibilidad para hablar del ser y hacer ontología finaliza estableciendo también una división ulterior entre los diversos estilos de escritura filosófica, que no respeta aquella (generalmente aceptada, y también substancialmente válida) que distingue entre un estilo más argumentativo y definitorio propio de los analíticos y un estilo más sugestivo, narrativo o incluso poético, de los continentales. Cuanto más se insiste en hacer una ontología menos se puede permitir dejar de lado a la argumentación (esto se opone también a los ejemplos de la meditación ontológica del Heidegger tardío); lo que provoca que ciertos textos continentales que se ocupan explícitamente del territorio de la ontología son estilísticamente más afines a los escritos de autores de procedencia analítica que a los textos clásicos del deconstruccionismo.

Al final, aunque sea un tema que por distintas y buenas razones sólo aparezca marginalmente en el trabajo de Franca D'Agostini, la dicotomía analítico-continental, pasando a través de la distinción entre línea kantiana y línea hegeliana, entre analítica de la verdad y ontología de la actualidad, entre argumentación y narración, nos termina conduciendo, mediante una ulterior inclinación, a aquella dicotomía que se puede caracterizar con los nombres de las dos grandes tradiciones que han marcado el Occidente moderno, el judaísmo y el cristianismo. De nuevo, de manera justa dada la importancia decisiva del pensador, el discurso se articula alrededor de Jacques Derrida, aunque también en torno al nombre de quien puede ser considerado como su verdadero maestro, Emmanuel Lévinas. ¿Hasta qué punto Lévinas y Derrida se pueden colocar dentro de la filosofía continental cuando ésta se caracteriza como hegeliana antes que como kantiana, como ontología de la actualidad antes que como analítica de la verdad, etc.? Si dirigimos nuestra mirada al tema de la historicidad es fácil descubrir que la historicidad de la cual se puede hablar a través de Lévinas y Derrida equivale pura y simplemente a la finitud. Para ambos, historicidad de la existencia significa que estamos «siempre» abocados a una condición finita, específica, etc. Pero lo que importa a la filosofía es el «siempre», y no los rasgos determinados por la situación concreta. No parece arbitrario llamar hebreo a este modo de considerar la historicidad, al menos en el sentido de que la expectativa de aquel (o de aquello) que ha de llegar —que es un componente esencial de muchos escritos, sobre todo recientes, de Derrida— no queda satisfecha con ningún evento histórico específico ya ocurrido que articule y dé un sentido definido a tiempos y épocas. ¿Es posible pensar de manera auténtica la temporalidad y la historicidad fuera de la perspectiva de la parusía como retorno de un mesías ya aparecido y por tanto reconocible también en la articulación de momentos efectivamente distintos de una historia de la salvación (pero también en una historia del ser)?[2]. Otro síntoma de la fecundidad de la dicotomía que este libro promueve podría ser su capacidad de conducir, a través de caminos que permiten articular de múltiples maneras el panorama de la filosofía actual, hacia el punto donde se recupera la problemática relación entre esta filosofía y la tradición religiosa de Occidente. Que esta tradición se presente bajo la forma de una alternativa, entre judaísmo y cristianismo, pero que implica —esconde, reclama, afirma— una profunda, decisiva *continuidad* (se puede pensar, entre los autores que aquí se tratan, en Franz Rosenzweig), podría ser considerado con buen criterio como un signo del hecho de que, también en el caso de la problemática relación entre filosofía analítica y filosofía continental, o entre «verdad» y «actualidad», entre estructura y evento, la tarea que tiene encomendada la filosofía es, después de la deconstrucción, un trabajo de reorganización y de recomposición.

---

[2] Se piensa aquí en la importancia que tiene la espera de la parusía en el curso de las lecciones heideggerianas sobre *Phenomenologie der Religion* (1920-1921) recogidas en el vol. 60, II secc. de la *Gesemantausgabe*, Frankfurt a. M., Klostermann, 1995, donde, junto a un comentario preciso a las dos cartas de Pablo a los Tesalónicos, Heidegger presenta una primera definición de temporalidad auténtica que desarrollará en *Ser y tiempo*.

A mi padre,
in memoriam

Premisa

Lo que viene a continuación es un intento de puesta a punto general del pensamiento contemporáneo realizada a través del hilo conductor que nos ofrece la pregunta: ¿qué significa hoy en día hacer filosofía? No se propone una respuesta propiamente (o mejor dicho, no se da *una única* respuesta), pero se ofrecen todos los materiales, a mi juicio, útiles para responder. Es aconsejable leer la introducción, donde se anticipan los aspectos esenciales del libro, se aclara la estructura y se introducen algunas indicaciones para la lectura.

Doy las gracias a Diego Marconi por los comentarios sobre los capítulos específicamente dedicados a la filosofía analítica; a Leonardo Ceppa por las observaciones sobre el capítulo dedicado a la teoría crítica; a Mauricio Ferraris, a Giulio Giorello y a Giovanni Formero por sus estímulos y consejos. Un agradecimiento especial se lo dedico a Gianni Vattimo, cuyas reflexiones sobre la contemporaneidad proporcionan el «marco» implícito del libro.

Introducción

1. *Analíticos y continentales*

En 1884, Franz Brentano (considerado por muchos como un maestro de la racionalidad analítica), en una recensión no firmada de la *Introducción a las ciencias del espíritu* de Wilhelm Dilthey (fundador de la tradición continental), denuncia la *oscuridad* de las argumentaciones diltheyanas, la falta de *agudeza lógica* y los muchos *errores* del texto[1]. En 1932, en el célebre ensayo sobre la «Superación de la metafísica mediante el análisis lógico del lenguaje», Rudolf Carnap (uno de los primeros y más eminentes filósofos analíticos del siglo) somete a una lectura «lógica» algunos de los pasajes de *¿Qué es la metafísica?* de Martin Heidegger (maestro del pensamiento continental) y descubre «toscos errores», «sucesiones de palabras sin sentido»: este modo de hacer filosofía, concluye, no vale ni tan siquiera como «fábula», ni como «poesía», ni (obviamente) como «hipótesis de trabajo». En 1977, el analítico John Searle se coloca en una posición muy poco indulgente respecto al estilo filosófico del continental Derrida: lo que presenta Derrida son «parodias» de argumentaciones, su manera de razonar es «hiperbólica» y facciosa, y se encuentra basada en la confusión sistemática de conceptos bastante elementales.

Por otro lado, Heidegger, en un curso de 1928, explica que la lógica formal (paradigma de la argumentación de Carnap), además de ser

[1] Kevin Mulligan ha sido quien ha identificado la recensión de Dilthey (en su opinión escrita por Brentano aunque firmada por Franz Hillebrand) como el primer documento de la enemistad entre analíticos y continentales: véase I, 2, apar. 2.

«árida hasta la desolación», se encuentra desprovista de cualquier tipo de utilidad «que no sea aquella, tan mísera y en el fondo indigna, de la preparación de una materia de examen». En 1966, en la *Dialéctica negativa,* Adorno habla de la filosofía analítica como una «técnica de especialistas sin concepto», «aprendible y reproducible por autómatas». Del mismo modo habla Derrida, en su respuesta a Searle: «frente a la mínima complicación, frente al mínimo intento de cambiar las reglas, los presuntos abogados de la comunicación protestan por la ausencia de reglas y la confusión».

Se encuentran en juego dos modos diferentes de concebir la praxis filosófica: una «filosofía científica», fundada sobre la lógica, sobre los resultados de las ciencias naturales y exactas, y una filosofía de orientación «humanista», que considera determinante la historia y piensa la lógica como «arte del logos» o «disciplina del concepto», más que como cálculo o computación. Entendida de esta manera, la antítesis entre analíticos y continentales reproduce en el interior de la filosofía la antítesis entre cultura científica y cultura humanística (entre lógica y retórica, por evocar el contraste tematizado por Giulio Preti en 1968: véase I, 2): una turbulencia interior de la cual la filosofía (entendida como ciencia primera o como metaciencia, o como forma de racionalidad dimisionaria y en estado de perenne autolicencia) no se ha podido nunca liberar del todo.

La divergencia (bastante clara en los años que van de los treinta a los sesenta) se ha ido haciendo cada vez más compleja, se ha enriquecido con articulaciones y distinciones ulteriores (por ejemplo, entre filosofías «científicas» de tipo *descriptivo, constructivo* o *interpretativo,* entre filosofías «humanísticas» de corte *histórico, lingüístico* o incluso *ontológico,* entre construcciones interpretativas o construcciones metafísico-sistemáticas, entre descripciones-construcciones-interpretaciones neokantianas o neohegelianas, etc.), y en algunas situaciones se han llegado a delinear improvisados escenarios de convergencia. Pero la imagen de los dos grandes recorridos que se desarrollan en paralelo, con excepcionales momentos de encuentro y conflictos periódicos, puede ser considerada todavía como dominante: incluso en aquellos casos en los que se descubren profundas afinidades de principios, el diálogo resulta difícil, y cualquiera que hoy en día intente introducirse en la filosofía se encuentra en cierto sentido obligado a decidirse por los autores, las temáticas, el «estilo» de los analíticos, o por los autores, estilo y temáticas continentales.

Podría parecer que nos encontramos frente a un caso de *inconmensurabilidad.* De la misma manera que las «figuras ambiguas» de los gestalistas —donde el objeto representado cambia según vamos variando nuestra mirada, en las que para percibir uno u otro objeto se produce una «reorganización gestalista»—, una única «figura», la filosofía, se desdobla según va cambiando la perspectiva (analítico-continental) elegida para observarla.

Pero ¿es legítimo hablar en este caso de inconmensurabilidad? ¿Existe una «única» filosofía, una única figura? ¿Existen realmente «dos» miradas, si en definitiva cada mirada «genera» o «determina» la cosa observada? El hecho verdaderamente verificable es que en la antítesis entre analíticos y continentales no está en juego una simple contraposición *teórica* que se pueda superar a partir de una decisión metodológica (distintos pensadores han intentado hacerlo desde los años setenta hasta nuestros días: Karl Otto Apel, Ernest Tugendhat, Richard Rorty, llegándose a multiplicar, más recientemente, las propuestas de integración y convergencia).

Si observamos con atención la «pareja» de categorías, notamos que aparece una evidente disparidad: *analíticos* nos lleva a pensar en una corriente filosófica (la filosofía analítica); *continentales* en una distinción territorial (que vale para expresar «del continente europeo»). Es una asimetría que obviamente alude a la tendencia, por parte de la filosofía analítica (hasta hace dos décadas), de presentarse como la única auténtica filosofía en los países de lengua anglosajona. Pero *desde un punto de vista continental,* es justo en ese punto, en esta disparidad en los límites de lo irracional, donde se coloca la «verdad» del conflicto, porque entre analíticos y continentales está sobre todo en juego una cuestión de *ethos,* lengua, estilo, mentalidad o incluso la natural «impureza» de la lógica filosófica o, si se quiere, la transgresión por parte de la filosofía de los límites de lo inconceptual y lo extrafilosófico. *Desde un punto de vista analítico,* por el contrario, la divergencia no es armonizable porque es ésta misma el producto de una visión «globalista», generalizadora y por tanto con tendencia a inducir en la confusión (ésa es la posición de Nicholas Rescher); además, se trata de una categorización insensata, que acerca determinaciones heterogéneas, no pertenecientes a la misma familia conceptual (es como distinguir entre automóviles «japoneses» y «con tracción en las ruedas delanteras», destaca Bernard Williams).

Sin embargo, adoptando ambas perspectivas, con una especie de «doble orientación gestalista», la pareja analíticos-continentales se convierte en el punto de arranque de una «hipótesis de trabajo»: de manera más precisa, en el trasfondo inevitable de una investigación que persigue entender lo que sucede, lo que ha acontecido y lo que ocurrirá

en el ámbito de la filosofía. Por esta razón hemos tomado la decisión de ponerle el título de *Analíticos y continentales* a este libro que pretende ser una «guía» o una introducción a la filosofía contemporánea, y en particular a eso que la filosofía ha pensado de sí misma, de sus propias tareas y de su propio destino, en los últimos treinta años aproximadamente, de 1960 hasta nuestros días.

2. *¿Filosofía?*

Habitualmente se considera que hablar de lo que hoy es «la» filosofía es algo bastante difícil por varias razones que pueden ser reducidas a tres:

a) porque no existe *la* filosofía, sino que existen muchas filosofías, muchos modos y razones para llamarse filósofo;

b) porque se habla más a menudo y con mayor propiedad de filosofías aplicadas (de la política, de la ciencia, de la lógica, de la religión, etcétera) que de la filosofía entendida como un saber o una conducta de pensamiento o estilo argumentativo puro y desconectado de sus aplicaciones;

c) porque existe una difusa sospecha de que la filosofía «como tal» no existe, que es un residuo inútil de la cultura occidental, un tipo de discurso excéntrico o genérico, incapaz de dialogar con las otras formas del saber y de responder a los problemas que plantea nuestra contemporaneidad (por ejemplo: ¿pueden los filósofos responder a las cuestiones ontológicas y morales planteadas por los científicos, o tal vez son los propios científicos, desde el interior de sus disciplinas, los mejor situados para ofrecer esas respuestas?).

Mientras que las primeras dos razones corresponden a la verificación de algunos datos de hecho más o menos evidentes, la tercera implica una precisa toma de posición sobre la realidad actual y sobre la idea de filosofía: por tanto debe definirse como una posición filosófica en sí misma, y también en un sentido comprometido.

Esto se produce no tanto o no sólo porque la filosofía posee la molesta tendencia a colocarse dialécticamente más allá de los propios límites (según el clásico mandato aristotélico, para poder llegar a decidir *no* hacer filosofía es necesario hacer siempre filosofía —y esto en el fondo no hace nada más que acentuar la incomodidad epistemológica frente a la propia disciplina), sino también, y sobre todo, porque si existe una posición típicamente «filosófica» identificable dentro de la historia del pensamiento desde la mitad del siglo XIX hasta nuestros días es precisamente esta autocrítica, autodetracción, autorreducción o también *autorrefutación* de la filosofía. Si existe una tendencia unitaria del pensamiento desde la mitad del siglo XIX hasta hoy (contra cualquier buena argumentación pluralista) es la reflexión sobre el *fin de la filosofía,* concebido como una amenaza, un dato de hecho, una oportunidad positiva, un programa.

Declarar con satisfacción o con pesar el fin presagiado o acontecido de la filosofía ha sido siempre una de las operaciones «filosóficas» más típicas del último siglo. Naturalmente, se trata de un episodio o de un recorrido interno de la cultura del fin *(endism)* que domina la fase más reciente de la modernidad. Pero es probable que la responsabilidad y el papel de la filosofía en el interior de la cultura del fin sea en sí mismo particular y merecedor de ser considerado con atención.

Familiarizarse con la idea del fin de la filosofía es, además, una de las primeras operaciones que se deben realizar para comprender el pensamiento contemporáneo. No se pueden explicar de otra manera ciertas figuras problemáticas de filósofos-artistas, filósofos-escritores, filósofos negativos, filósofos-científicos de la sociedad, filósofos irónicos, etc., de Kierkegaard a Jacques Derrida, de Marx a Richard Rorty, de Nietzsche a Wittgenstein, Adorno, Jean-François Lyotard. La idea de que hoy pueda existir una imagen de la filosofía capaz de ser descrita en grandes líneas puede ser aceptada, pero con la condición de que se reconozca que en esa imagen debe también figurar el recorrido de la *anti-filosofía,* el «negativo» del pensamiento filosófico, su práctica de autocrítica y de autorrefutación trágica o irónica.

3. *Metafilosofía*

Las dos primeras razones, como ya he dicho, son difíciles de refutar. La revisión italiana más actual sobre el pensamiento contemporáneo, el tratado *La filosofia,* a cargo de Paolo Rossi (Turín, UTET, 1995), comienza precisamente con una doble valoración pluralista: no existe filosofía sino que sólo existen filosofías y estilos filosóficos, no existe filosofía que no sea aplicada; y a partir de esta afirmación articula la obra en cuatro volúmenes dedicados respectivamente a: las filosofías «especiales», la filosofía y la ciencia, las disciplinas filosóficas, estilos y modelos teóricos del siglo XX.

Sin embargo señala que el hecho de aceptar esta pluralidad constituye un punto de vista, una perspectiva, un modo comprensivo y unitario de mirar al presente; y constituye seguramente un punto de vista

vasto y mayoritario (recuerda Rossi en la introducción: sólo la filosofía analítica ha cultivado durante un tiempo y según ciertos autores la ambición de declararse como la única verdadera filosofía digna de este nombre).

Esto apoya la idea de la existencia de una imagen única de filosofía, aunque debemos colocarla en el nivel metafilosófico, del «cómo la filosofía piensa en sí misma», antes que en el plano de las prácticas efectivas de escritura, de argumentación y de discurso que podamos llamar filosóficas. Ante todo, por este motivo, en el análisis que viene a continuación el corte metafilosófico es dominante: la filosofía sobre la que se habla es aquella que ha presentado el problema mismo, que se ha empeñado en realizar un esfuerzo de autodestrucción y autocomprensión.

Si, además, recordamos lo que se ha dicho en el apartado precedente, parece evidente que esta restricción no es muy *sacrificadora*, no implica excesivas limitaciones. Nunca, quizá, como en este siglo (de Dilthey a Derrida, de Schlick a Rorty), la filosofía se ha encontrado tan profundamente relacionada con el problema de la propia identidad, de sus propios objetivos y límites: de ahí que hablar del pensamiento contemporáneo también signifique a menudo referirse a discusiones y controversias sobre objetivos, objetos, métodos, de un saber o una actitud existencial, un comportamiento teórico, un estilo o una práctica de escritura calificados como «filosóficos».

4. *Historia y ontología de la pluralidad*

Es posible pensar, por tanto, que la *autocomprensión* de la filosofía ha llegado hoy en día a algunas conclusiones ampliamente compartidas: se puede encontrar y describir una imagen unitaria de lo que esta época identifica, concibe y piensa como filosofía. Sin embargo, en este punto aparece una paradoja predecible, ya que es posible pensar que la filosofía de hoy ha encontrado sobre todo su propia verdad metafilosófica, como ya hemos visto, en negarse a sí misma, en proclamar su propio fin, pero, por otro lado, en segunda instancia, encuentra también esa verdad en la pluralidad, en la diversificación de las distintas prácticas y perspectivas filosóficas.

Desde los años sesenta hasta nuestros días, en un proceso que comienza con los albores del siglo, cierto *control* cultural y filosófico de la idea de pluralidad se ha abierto camino: la heterogeneidad de culturas y mundos constitutiva de la época ya no ha sido percibida como

un límite, o una situación de crisis, sino como una oportunidad positiva; y en el mismo análisis de la contemporaneidad y en la individualización «descriptiva» de un pensamiento de la época se ha asistido a una cierto dominio de las categorías de diferencia y multiplicidad.

Desde ciertos puntos de vista no se puede tratar como un fenómeno exclusivamente cultural (*preferimos* la diferencia y los márgenes, la multiplicidad y la «singularidad irreductible»), no está en juego sólo el tema de una civilización autodisgregadora y tardía, como aquella, por ejemplo, de la edad helenística, o de otras épocas típicamente «pluralistas» marcadas por la encrucijada de culturas y lenguas. Se trata de un tema que pertenece profundamente a la racionalidad occidental, que define su recorrido y su destino, que marca su «lógica» inmanente (se trataría, en este sentido, de una historia del logos, de un tema lógico-ontológico, antes que de una historia de la civilización).

En efecto, si volvemos a pensar en las dos principales argumentaciones en favor de la pluralidad indicadas en el apartado 2, nos damos cuenta de que se corresponden con dos principios históricamente contrapuestos en la teoría del conocimiento (o de la experiencia), que se pueden señalar como la *desconexión empirista* y la *indistinción idealista*. La filosofía kantiana, por ejemplo, dotada de una base empirista, surge de una visión de la experiencia como proceso por el que un cierto número de «intuiciones» desconectadas van siendo después integradas y organizadas; la teoría idealista de la experiencia, tanto en Fichte como en Hegel, surge de la idea de una indistinción originaria de la que se aleja el trabajo del intelecto («dogmático») y sobre la cual vuelve la razón. Respecto a las dos formas de pluralización de la filosofía, la primera puede ser interpretada como un tipo de énfasis (pseudoempirista) sobre la diferencia (las filosofías se encuentran infinitamente diversificadas, no sólo las modalidades de autocomprensión que cada una posee sobre sí misma). La segunda consiste en una atenuación (pseudoidealista) de la diferencia entre objeto y método, forma y contenido, y distinciones análogas[2].

Habitualmente, las dos tesis se encuentran unidas por una especie de contaminación en la que la una es consecuencia o causa de la otra. Se dice, por tanto, que muchas filosofías surgen *allí donde* no es posible

[2] Para nombrar esta doble tendencia del pluralismo contemporáneo (véase I, 5) se han utilizado distintos nombres. Se puede observar, por ejemplo, la distinción entre *indeterminación* (Quine) e *inconmensurabilidad* (Feyerabend) indicada por Ian Hacking (I, 4), o entre *holismo* y *pluralismo metodológico*, en R. Egidi (ed.), *La svolta relativistica nell'espistemologia contemporanea*, Milán, Franco Agneli, 1998, pág. 14.

aislar la generalidad de un método compartido por la especificidad de los objetos concretos (porque cada objeto tendrá su método propio); o se apunta que es imposible fijar la universalidad de una forma, un método o una figura *si* nos encontramos frente a una pluralidad no mensurable de fenómenos. Pero, también, cuando las dos argumentaciones se han mantenido separadas, el éxito es idéntico, en los dos casos se obtiene una multiplicidad no controlable de «voces» y de verdades concretas, y es fácil pensar que si estos distintos presupuestos han llegado a compenetrarse o a converger en un resultado común, algo así como una necesidad o un *destino lógico* se encontraba ya implícito en el propio desarrollo de los mismos[3].

5. *Historia del presente*

También, aunque no queramos adoptar esta posición cuasi-hegeliana, un buen número de circunstancias nos confirman que la pluralidad (de las verdades, de las perspectivas teóricas, de las filosofías) es un *punto de partida* típico del pensamiento de los últimos treinta años, cuando no es considerado incluso, también, como su punto de destino. Las propias tentativas de volver a definir de manera unitaria la racionalidad contemporánea se mueven alrededor de la idea de una «fragmentación» natural de la experiencia (más o menos determinada a partir del principio de «secularización» o en términos de «razón instrumental»). Pensemos en el programa, propuesto por Apel y Habermas, de una regeneración de los fragmentos dispersos de la razón moderna; o en la epistemología de la complejidad (en la formulación de Morin y otros: véase II, 5), que constituye el intento de pensar, sin «reducción» de las diferencias, el exceso disperso de la experiencia contemporánea[4].

Junto a estas posiciones que podríamos calificar como «agregadoras», deben ser consideradas también las posiciones «disgregadoras», como la del postmodernismo o la del postestructuralismo, según las

[3] Véase G. Vattimo, «La verità dell'ermeneutica», en *Filosofia '88*, Roma-Bari, Laterza, 1989, en particular págs. 243-245.

[4] Un análisis completo de las nuevas formas de racionalidad tras la fragmentación postmoderna se ofrece, por ejemplo, en el volumen a cargo de G. Barbieri y P. Vidali, *La ragione possibile*, Milán, Feltrinelli, 1988; se puede consultar también J. Habermas, *Nachmetaphysisches Denken. Philosophische Aufsätze*, Frankfurt, Suhrkamp, 1988. [Trad. esp.: *El pensamiento postmetafísico*, Madrid, Taurus, 1990.]

cuales no existe ninguna urgencia para reunificar los fragmentos dispersos de la razón, no existe una racionalidad unitaria que reconstruir, sino que nos podemos adaptar a un pensamiento parcelizado y fragmentario. Pensemos también en las ideas de «inconmensurabilidad» de los paradigmas e «intraducibilidad» de los lenguajes que han dominado la epistemología analítica y positivista en los años sesenta y setenta; o en las tesis cibernéticas de Atlan (véase II, 5), que interpreta el desarrollo de los sistemas como crecimiento de la diversificación y la complejidad, y no como aumento de la coherencia y la selección.

Como ya se ha indicado, este «punto de partida» se hace evidente en el debate filosófico de principio de los años sesenta y en los últimos años de la década de los cincuenta. En ese periodo se escribieron o se publicaron algunas obras claves, como *Verdad y método* de H. G. Gadamer (1960), *La estructura de las revoluciones científicas* de T. Kuhn (1962), *La galaxia Gutenberg* de M. McLuhan (1962), *Palabra y objeto* de W. V. O. Quine (1960), *Estructuras sintácticas* de Noam Chomsky (1957), *Cómo hacer cosas con palabras* de J. L. Austin (1960), *De camino al habla* (1959) o el *Nietzsche* (1961) de M. Heidegger, *Historia y crítica de la opinión pública* de Habermas (1962), *La idea de ciencia social y sus relaciones con la filosofía* de Winch (1958). Y en esos mismos años también nace la tendencia a definir el presente en términos de postcapitalismo, economía postmadura, sociedad postburguesa.

En otras palabras, se puede admitir que para entender el presente filosófico es necesario *al menos* referirse al inicio de los años sesenta. En esa época se precisan las tendencias principales del pensamiento contemporáneo: la filosofía analítica, la hermenéutica, la teoría crítica, el postestructuralismo, y la epistemología positivista en sus distintas expresiones. Y hacia estas cinco tendencias es donde se dirige el análisis propuesto en el libro.

Se trata de una subdivisión que no se corresponde en los detalles con una verdadera distribución de estilos teóricos y orientaciones de pensamiento, con ontologías y métodos distintos en conflicto (al contrario, existen muchos modos y aspectos de convergencia y diversificaciones internas que son también determinantes), sino que, más bien, es una subdivisión exhaustiva, en el sentido de que los autores que exceden esa distribución pueden entrar en la clasificación de filosofía «aplicada» (por ejemplo, Jankélévith o Savater pueden ser considerados como «filósofos morales»). Es evidente que las denominaciones individuales («filosofía analítica», «hermenéutica», etc.) para satisfacer el requisito de exhaustividad deben ser consideradas en un sentido más bien *amplio*. La hermenéutica se considera como el punto de llegada

de un proceso que comprende y resume el historicismo, el existencialismo y la fenomenología; la filosofía analítica es entendida como la integradora de la herencia del neopositivismo, del pragmatismo, de la tradición analítica inglesa; la teoría crítica se presenta como el desarrollo del pensamiento frankfurtiano, desde Horkheimer a Honneth, incluidas también las distintas fases de la reflexión de Habermas y la hermenéutica neokantiana de Apel; el postestructuralismo se considera como configuración global, que incluye los éxitos nietzscheanos y, de forma general, los logros filosóficos del estructuralismo, el postmodernismo, el deconstruccionismo.

Respecto a la epistemología positivista, podría parecer que se trata de una forma de filosofía «aplicada» (a la problemática de la ciencia y del conocimiento, según el uso anglosajón del término «epistemología»), pero, sin embargo, su inclusión se justifica por ciertas razones específicas. Antes que nada, si la filosofía «no» aplicada es una metafilosofía, es esencial para ésta su «aplicación» al problema de la ciencia y al de la relación de esta última con la propia filosofía. Además, la epistemología postpositivista (o postempirista, según la expresión acuñada por Mary Hesse) ha tenido un doble desarrollo: por un lado se ha desarrollado en estrecha relación con la filosofía analítica, y por otro lado se ha abierto a conclusiones muy cercanas a la filosofía continental. Esto ha provocado que todos los filósofos de hoy en día que se han acercado al problema «metafilosófico» (desde Apel a Vattimo, desde Putnam a Rescher o a Rorty, desde Badiou a Bernstein) hayan terminado midiéndose con los protagonistas del debate sobre la ciencia y sobre la historia de la ciencia de los años sesenta a los ochenta.

6. *El giro ético*

Desde cierto análisis de la contemporaneidad se ha hablado de una *prioridad de la esfera práctica* o también de un genuino y verdadero giro ético que se ha producido en el pensamiento de los últimos veinte años aproximadamente (véase I, 5). Una de las razones de este fenómeno se reconoce en la crisis de la filosofía o, más genéricamente, crisis de lo «teórico», de la cual bebe una parte importante del pensamiento de este siglo. Fracasada la noción clásica («metafísica») de teoría, la filosofía se ha relegitimado como reflexión ético-práctica, como forma de respuesta no técnica a los problemas morales y prácticos planteados por el mundo de la técnica (véase la naturaleza «compensatoria» del giro ético para algunos autores del postmodernismo, según Axel Honneth: II, 4, apar. 13).

Esta actitud se ha convertido en un hábito más o menos conocido dentro de la historia del pensamiento: las crisis de la teoría acostumbran normalmente a verse acompañadas por unas revueltas o giros de tipo ético-práctico. Pensamos en el pragmatismo de los sofistas, que surgió después las aporías de la reflexión presocrática sobre el ser y la naturaleza, o en el sincretismo ético del helenismo, después de Aristóteles, o, incluso —un giro relacionado más directamente con la prioridad actual de la filosofía práctica—, pensemos en la crisis humeana de la metafísica y su refundación en el ámbito de la práctica, que se completa con Kant y el idealismo fichtiano. La especificidad del momento actual consiste, antes que nada, en el enlace particular entre teoría y ética al cual estamos asistiendo hoy y que se ve plasmado en distintos momentos y protagonistas del pensamiento contemporáneo. La propia defensa del principio de contextualidad y del pluralismo, que se presenta como una adquisición de tipo *descriptivo* (por ejemplo en Wittgenstein), en realidad a menudo se considera justificada sobre su plano *prescriptivo,* como fundamento de una ética del «respeto», de la «piedad», o de la «preocupación por el prójimo» (véanse todas las formas de pluralismo y antifundacionalismo, desde el racionalismo crítico a la hermenéutica y el pensamiento ético femenino). La prioridad de la ética se ha integrado también en el cuadro de una rehabilitación de la filosofía frente a la razón científico-tecnocrática[5].

Todo esto significa que el ámbito ético-práctico no es sólo una esfera de filosofía «aplicada» sino que éste ha adquirido una relevancia metafilosófica; hablar de ética, de las modalidades del obrar, de la justicia, significa para muchos autores no distanciarse de la pregunta «¿qué es la filosofía hoy en día?», e incluso formularla de un modo más radical. Sin embargo, adoptar esta solución, penetrar decididamente en la investigación sobre autores como John Rawls o Alasdair Mac-

[5] Habermas en *Moralbewusstsein, und kommunikatives Handeln* (Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1983 [trad. esp.: *Conciencia moral y acción comunicativa,* Barcelona, Ed. 62, 1991]), identifica en el movimiento de «rehabilitación de la filosofía práctica», surgido en Alemania en torno a los años sesenta (véase I, 5 y II, 2), así como en la hipótesis neopragmática de Rorty, un tipo de «autocondena» de la racionalidad que se basa en el uso de la filosofía como repertorio de textos exclusivamente «edificantes» y no suministradores de conocimiento. Por otro lado, sin embargo, la prioridad de la esfera ético-práctica en autores como el propio Habermas, o Apel, no se escapa a una regla análoga «compensatoria», aunque se justifica más bien sobre la base del típico movimiento kantiano de la hegemonía de la razón práctica decidida por la razón teórica.

Intyre, nos obligaría a dar cuenta detalladamente de otras esferas de elaboración teórica, como el ámbito estético o el religioso. Para algunos pensadores, de hecho, la «devaluación» (o la trasdevaluación) de la teoría de la que surge la prioridad de la práctica se ha traducido en una reanudación de los interrogantes teológicos, en una reformulación del problema religioso a partir de unas nuevas bases. Tampoco se puede ocultar el hecho de que para una parte amplia del pensamiento contemporáneo, desde la época del romanticismo, una filosofía del arte se instala como fundamento de la filosofía. Dentro de esta perspectiva, tanto los filósofos del arte como los filósofos de la religión han sido y son considerados como «metafilósofos» en un sentido más radical y decisivo que los epistemólogos o los filósofos considerados como «puros».

(Los límites de una visión metafilosófica son aquí evidentes. Es difícil concebir una «metafilosofía» que no sea a su vez también filosofía, que no implique una o más decisiones ontológicas o metodológicas.)

7. *Rehabilitación de la filosofía*

La rehabilitación de la filosofía sobre la base ético-práctica puede ser considerada como una versión más «contextualizada» y dúctil de un movimiento de rehabilitación de la filosofía en todos sus aspectos (también como metafísica, ontología, construcción sistemática, teoría pura, reflexión total, etc.) que se remonta a tiempos más recientes, y que tiene como protagonistas a autores de distinta procedencia (por ejemplo Apel o Strawson, Henrich o Berti).

No se trata simplemente de la supervivencia de instancias «fuertes», fundacionales, contra el avance de programas contextualistas, pluralistas, «débiles», sino de una tendencia que se registra en diversos niveles, incluso en el corazón de corrientes «anti-fundacionales» como la hermenéutica (estamos pensando en la rehabilitación del sujeto romántico y de la metafísica de M. Frank y D. Henrich: véase I, 3 y II, 2). Se trata de una reapertura de caminos, como el de la metafísica, el del sujeto, del realismo o el de la ontología, que se mostraron, para muchos y durante cierto tiempo, como irreparablemente cerrados.

Esta reapertura (que no debe ser confundida con la tendencia genéricamente postmoderna al sincretismo y a la presentificación del pasado) introduce un elemento más dentro de la reflexión sobre la contemporaneidad. La imagen de la filosofía de que hoy disponemos incluye de hecho la hipótesis o el hecho del «fin», o la antifilosofía, e

incluye la idea de una filosofía pluralizada y pluralista, pero contempla también una idea de filosofía del todo posible, la imagen de una praxis filosófica que no reconoce roturas irreparables con el pasado, y que prosigue renovándose sin revoluciones y sin colisiones entre paradigmas inconmensurables, pero a través de una reelaboración (a veces «distorsionadora») de las categorías clásicas.

Ratificación, pluralización y *fin* (o crítica) de la filosofía se dividen de una manera bastante equitativa el campo de la práctica filosófica de los últimos treinta años. Son tres figuras que reaparecen de modo sistemático: para entender las razones que las apoyan y poder recoger el nacimiento de las mismas es esencial un cuadro teórico y problemático, antes que histórico, de la situación actual.

8. *Teoría*

En la primera parte del libro se intenta realizar un recorrido temático, o sea, se examinan los principales temas de discusión que han caracterizado el debate filosófico y metafilosófico a partir de los años sesenta, haciendo también alguna referencia a los años precedentes (no más allá del final del siglo pasado). En la segunda parte, se examinan las corrientes de la filosofía contemporánea (las cinco que ya he indicado). La última parte está dedicada a los textos útiles para un primer encuadre de los autores y de las corrientes de las cuales se ha hablado con anterioridad.

Cada capítulo de la primera parte se inicia con uno o dos párrafos introductorios, en los que se enuncia el problema y se aclara el tratamiento del mismo desde la óptica analítica y desde la continental; después se introduce un análisis mas detallado, realizándolo siguiendo una línea prevalentemente cronológica (aunque, como es obvio, no se trata siempre de una secuencialidad temporal exacta). Cada capítulo se concluye con un sumario, que pone de manifiesto la estructura e individualiza las fases principales del recorrido que se acaba de realizar.

La elección de los argumentos sigue un orden que puede ser considerado, en términos generales, como natural. Cualquiera que se pregunte qué es y cómo opera hoy en día la filosofía se encuentra destinado, antes que nada, a toparse con la problematicidad del término «filosofía» y con la vaguedad molesta de la disciplina que le corresponde; o a lidiar, como ya hemos apuntado, con un tono irónico, aunque también autorrefutativo o «apocalíptico», que recorre los textos de la tradición filosófica relativamente reciente. La cuestión del fin de la filoso-

fía, y su especificidad en la época actual (de la «lógica mortal» de los posthegelianos a las teorías sobre el nihilismo, postmodernidad, crisis de la razón, dominio de la racionalidad tecnocrática contra la racionalidad filosófica, etc.) es, por tanto, el primer problema abordado en el libro.

En segundo lugar, puesto que quizá «la» filosofía no ha terminado, la evidencia con la que nos encontramos es el «desdoblamiento» del territorio filosófico en filosofía analítica y filosofía continental que da título al libro. La inconmensurabilidad entre las dos perspectivas se traduce ante todo como disparidad —detectable sobre todo en los años sesenta-setenta— entre dos tipos de textos definidos como «filosóficos», pertenecientes a tradiciones antagónicas: textos que adoptan un estilo de reflexión y de argumentación en un sentido «científico», con la tendencia a privilegiar el análisis teórico frente a la reconstrucción historiográfica, y textos que exhiben un estilo de argumentación y de pensamiento más cercano a las disciplinas «humanísticas», en los que la historia figura como un importante factor metodológico (no se puede prescindir del hecho de que cada época es portadora de una visión específica del ser, con todo lo que esto comporta), y que no aspiran a un rigor argumentativo de tipo científico (o sea, a construir argumentaciones «controlables» en todo detalle).

La antítesis entre filosofía analítica y filosofía continental se convierte en canónica en los primeros años sesenta, aunque ya fue anticipada en los años treinta con las consideraciones despectivas de Carnap sobre Heidegger a las que ya hemos aludido, y fue preparada al final del siglo pasado por el antagonismo entre un modo «histórico» de concebir la filosofía, al estilo de Dilthey, y un modo «científico», al estilo de Brentano. Se encuentran en juego dos culturas, además de dos estilos argumentativos y dos tipos de práctica filosófica. En el caso de la filosofía analítica, nos encontramos frente a una praxis filosófica que implica una familiaridad con la lengua inglesa y con los autores de referencia como Frege, Russell, Wittgenstein, Moore, Austin, Quine o Davidson, Dummett o Strawson; en el segundo caso, se presupone una cierta familiaridad con el pensamiento alemán, francés o italiano (filosofías «continentales»), y los autores a los que se cita son Heidegger, Nietzsche, la fenomenología o la tradición del idealismo alemán, la teoría crítica frankfurtiana, Hans George Gadamer o Jacques Derrida.

Desde un punto de vista teórico la contraposición pone en juego vastas e intemporales problemáticas, los clásicos dualismos de la praxis filosófica: la tierra aristotélica y el cielo platónico, el conflicto entre filosofías del ser y filosofías del devenir, entre lógica y ontología o, como

ha indicado Richard Rorty, entre inclinaciones teóricas de tipo «kantiano» o «hegeliano». Pero, sobre todo, está aquí en cuestión una incompatibilidad de principio entre *historia* y *teoría* que se presenta en el inicio de este siglo con Dilthey, el cual descubría la imposibilidad de hacer filosofía del modo tradicional a la luz de la «consciencia histórica» que caracteriza al hombre moderno.

Lo que seguramente se pueda decir es que «analítico» y «continental» son las categorías con las que la filosofía contemporánea ha pensado y todavía continúa pensando la alternativa entre el modo histórico-literario (humanístico) y el modo lógico-matemático (científico) de hacer teoría. Pero probablemente en este punto se encuentra contenida una especificidad del lenguaje filosófico que todavía hoy se puede detectar. Probablemente, llamamos «filosofía» a un cierto tipo de argumentación híbrida, que es a la vez histórico-hermenéutica y lógico-matemática, que se adentra en el análisis pero no evita enfrentarse con «la totalidad de la vida» (según una expresión de Dilthey). Los textos más típicamente filosóficos de una y otra tradición incluyen, de hecho, los dos aspectos: la *Conceptografía* de Frege es verdaderamente un texto de lógica, la *Historia de la autobiografía* de George Misch es un trabajo de historia de las ideas o de historia de los textos; pero, por otro lado, «Sobre sentido y referencia» de Frege y las *Lecciones de lógica* de Misch son obras «filosóficas». Por consiguiente, podemos decir que existe una gradualidad, un dominio relativo de los valores «analítico» y «continental» en los textos de la filosofía contemporánea.

9. *Teoría: otros problemas*

Teniendo en cuenta que la decisión de clasificar puede no corresponder con una alternativa exclusiva, sino, más bien, con el potencial analítico (lógico-teórico) o continental (histórico-literario) que se incluye en el propio estilo argumentativo, o que se encuentra en los textos ajenos, es posible tomar una posición sobre cuestiones metafilosóficas comunes que afectan a una y otra tradición.

Una *cuestión del sujeto* recorre todo el pensamiento contemporáneo. En la tradición continental el sujeto puede ser considerado como un típico «hilo conductor» del debate filosófico desde principios de siglo, comenzando con la tesis diltheyana (con derivaciones idealistas-transcendentales) de la *implicación* del sujeto en los propios datos de la experiencia en las «ciencias del espíritu» (entre las que debe contemplarse la filosofía) y continuando con la fenomenología de Husserl que surge

como un intento de traspasar la autoconsciencia idealista para luego confirmarse como un examen de la «fundamentación» del yo en la experiencia. De esta manera, la cuestión del sujeto se convierte en el núcleo problemático dentro del que se justifica el giro existencial que impone Heidegger a la fenomenología, y es en la superación del «humanismo» o del subjetivismo metafísico donde se completa el camino del pensamiento heideggeriano. Inmediatamente después, la hermenéutica en todas sus variantes —el estructuralismo, el postestructuralismo, la teoría crítica— se concentra en la formulación de distintas hipótesis sobre la superación o la rectificación de la subjetividad cartesiana e idealista.

En la tradición analítica, que surge con el rechazo del «mentalismo» y se coloca desde el comienzo en contraste con la reflexividad y la autorreferencialidad del estilo filosófico continental, entre los años setenta y ochenta aparece un renacimiento de la problemática de la consciencia y un relanzamiento de las teorías tradicionales sobre la «mente» y sobre la «intencionalidad» (que se justifica por la aparición del cognitivismo y la psicolingüística de Chomsky, y también por la publicación de los textos wittgensteinianos inéditos sobre psicología). También en la epistemología analítica, el sujeto como instancia metafilosófica (sujeto de la ciencia y de la filosofía) vuelve a tomar cierta importancia, sobre todo en autores como Popper, Goodman, Toulmin, Hanson y, de manera más pronunciada, en Davidson y Putnam.

De la misma manera, el tema de la *metafísica* (unido estrechamente a la problemática del sujeto dentro de la tradición hermenéutica) puede ser también considerado como determinante, afectando al origen de ambas tradiciones. No es casual que Carnap y Heidegger, exponentes de las dos filosofías en la época de máxima divergencia entre las mismas, tengan precisamente en común el programa de la superación de la metafísica (circunstancia señalada en diversos trabajos por Alain Badiou y por Jürgen Habermas: véase I, 5). Más tarde, tanto en el ambiente analítico como en el continental, se producirá una *rehabilitación* de la metafísica, aunque se debe señalar que, como indicaba Karl Otto Apel en los años setenta, en las dos tradiciones, el problema de la metafísica desemboca de manera unánime en el *giro lingüístico,* acontecimiento crucial de la filosofía de este siglo, en el que se encuentran implicadas todas las corrientes del pensamiento contemporáneo.

Existe también la cuestión del *relativismo* («paradigma relativista», que según Apel se presenta como el escenario del pensamiento del siglo XX), a menudo señalada desde el ambiente analítico (pensemos en los juegos wittgensteinianos del lenguaje, en las conclusiones relativistas de Quine o Goodman, el presunto relativismo de Kuhn, el relativismo pragmático, la superación del relativismo en Davidson, Putnam, Bernstein), pero tampoco ajena a la tradición continental, que surge en parte con el relativismo de los historicistas como Dilthey o Simmel o con el «perspectivismo» nietzscheano.

Estas tres problemáticas, en toda su extensión, nos confirman que la cuestión del «fin» de la filosofía, entendida en un sentido lato como la problematicidad asumida por la noción de filosofía en tiempos recientes, se mantiene como un trasfondo casi inevitable: la cuestión del sujeto nos habla de un saber (no sólo filosófico) cuyo sujeto se ha debilitado, escindido, dominado o atravesado por el lenguaje, por el ser, o por el inconsciente; la cuestión de la metafísica nos habla de una realidad y de un objeto inciertos, de una «objetividad» no fácilmente alcanzable; la cuestión del relativismo nos dice que la pluralidad de los lenguajes y la historicidad de las adquisiciones teóricas convierten en inadecuado el esfuerzo filosófico de ofrecer cierta ubicación a un saber universal, preparado para hablar de la totalidad de los entes de un modo definitivo y exhaustivo. La imagen de la filosofía contemporánea nace de estas limitaciones, sobre éstas es donde podemos verla reflejada de una forma más auténtica. Seguramente, esas limitaciones remiten al «fin» de cierto paradigma filosófico, fundado sobre la tripartición sujeto-objeto-método (yo, la cosa, mi modo de considerarla), pero también nos remiten a la emergencia de nuevas premisas teóricas, o, como se ha dicho, a la «revancha» de antiguas formas de pensamiento.

De forma más precisa, parece que se encuentra *ya en marcha* dentro de la praxis filosófica contemporánea, gracias a la ciencia y a la técnica de este siglo, «otro» modo de pensar que contiene estrechas relaciones de afinidad con el «antiguo». Probablemente, este hecho se produce porque la diferencia que presenta no parece ser *exclusiva* sino *inclusiva,* no se trata de «otro» porque se contraponga al pensamiento del que piensa ser una alternativa, sino porque es más amplio.

10. *Teoría e historia*

El escenario teórico de la filosofía contemporánea se completa de esta manera. Pero la relación historia-teoría, que como hemos visto se desarrolla en el trasfondo de la antítesis entre estilo analítico y estilo continental, se muestra no resuelta: lo demuestra el hecho de que ninguna propuesta teórico-problemática, aun restringida a un ámbito me-

tafilosófico, reflexivo, se encuentra preparada para absorber completamente y estructurar aquellos contenidos de verdad que aparecen en una perspectiva histórica. Por otro lado, ninguna investigación exclusivamente historiográfica consigue dar cuenta de recurrencias y estructuras, desarmonías y malentendidos, afinidad y consecuencialidad.

Para no obviar esta tensión inevitable, y sus efectos limitadores (especialmente en el caso de una investigación sobre la contemporaneidad, en la cual no disponemos ni tan siquiera de alguna «distancia histórica» que nos permita distinguir, como dice Gadamer, entre los prejuicios que «iluminan» y los que «ciegan»), también en la parte más decididamente historiográfica, la segunda, se presenta un intento de unir sin integración recíproca la propuesta histórica y la teórica. De hecho, cada escuela o corriente se aborda destacando el perfil teórico, y después se traza la historia en general (con los antecedentes que se remontan no más allá del final del siglo XIX: Frege y Brentano en el caso de la filosofía analítica, Dilthey en el caso de la hermenéutica).

Tanto en la primera como en la segunda sección, la elección de componer algunas partes del texto utilizando para ello un tamaño de letra menor responde, principalmente, a la necesidad de distinguir entre los pasajes dedicados a la profundización y aclaración y los pasajes directamente relacionados con el desarrollo de la argumentación; y, en segundo lugar, responde (en grandes líneas) a un criterio cronológico que sirve para identificar las informaciones que tratan sobre épocas anteriores a los años sesenta. Esto no significa que las partes impresas de esta manera sean omisibles, o que sean «menos importantes» que las otras.

PRIMERA PARTE

Una imagen del pensamiento contemporáneo

CAPÍTULO PRIMERO

El fin de la filosofía

Se pueden reconocer tres modos principales en los que la filosofía contemporánea ha teorizado su propio fin[1].

El primero se centra en la idea de *autosuperación*. En cierto momento de su historia, y por un destino interno de su desarrollo, la filosofía parece haberse sobrepasado a sí misma; el lenguaje más típicamente

[1] Véase D. E. Cooper, «Postmodernism and the End of Philosophy», en *International Journal of Philosophical Studies*, 1 (1), 1993, que indica tres formas distintas de fin para la filosofía (tres «escenarios terminales»), en parte similares a los tres que aquí se han elegido: un fin por «apoteosis» (acontecido en el último Hegel), un fin por «balcanización», producida por la diversificación de las ciencias; un fin por «suicidio», que según Cooper tiene que revisarse en el reduccionismo neopositivista. Habermas también adopta un esquema triádico en el ensayo «La función vicaria e interpretativa de la filosofía» *(Conciencia moral y acción comunicativa*, cit.): «La despedida de la filosofía se concreta hoy en tres formas más o menos vistosas. Para simplificar las denominaré forma terapéutica, forma heroica y forma salvadora de la despedida.» Se debe a Wittgenstein, explica Habermas, la idea de una filosofía enfrentada de forma terapéutica contra sí misma (véase apar. 3): «la misma filosofía es la enfermedad que una vez quiso sanar». Por otro lado, «heroica» significa «la demolición de la historia de la filosofía y del espíritu propuesta por George Bataille o por Heidegger»: se trata de una «dramática despedida» que evoca en algún sentido el *pathos* hölderliano sobre la «salvación en el máximo peligro» (véase apar. 4). Por último, la forma salvadora consiste en la «rehabilitación de la filosofía práctica» protagonizada por el neoaristotelismo (véase II, 5): ésta postula una idea de filosofía como práctica «clarificadora y reanimadora», fuente de «iluminación y de estímulo», pero privada de cualquier pretensión de validez universal. En este último caso, escribe Habermas, «La filosofía se despide a hurtadillas y en nombre de su propia conservación».

«filosófico» de la edad moderna, el del idealismo alemán, aparece con Hegel en un punto de saturación, en una especie de *apoteosis*, después de la cual se inicia para la filosofía una fase «irónica» o «postfilosófica».

La segunda teoría del fin contempla la relación con la *ciencia*, y, en particular, con las nuevas ciencias previstas por la epistemología ilustrada y positivista, con la nueva estructuración de los saberes que se determina en el siglo XIX. Se trata de un fin por *desmembración:* el «cuerpo» unitario de la filosofía, con sus «problemas» (el hombre, la conciencia, la moral, la verdad, la lógica, el pensamiento, la justicia), se ha desarticulado y destartalado completamente porque han nacido ciencias autónomas y específicas que se ocupan «mejor», de una manera más controlable técnicamente, de las mismas problemáticas.

La tercera modalidad del fin se considera a menudo como una consecuencia de la segunda, o de la primera (véase apar. 4), pero se entiende de forma separada ya que goza de elaboraciones específicas, de un desarrollo específico. Se trata de la inadecuación de un saber que se denomina «filosófico» —que se supone problemático, reflexivo, crítico, interesado en el ser en su totalidad— en el mundo dominado por la *técnica*, en el que es indiscutible la prioridad de un saber operacional, pragmático, fragmentario (véase I, 5).

Las tres principales y más conocidas teorizaciones recientes sobre el fin de la filosofía —la de Jacques Derrida, la de Richard Rorty, la de Jean-François Lyotard o, de forma más general, la del postmodernismo— pueden ser integradas dentro de esta tripartición (en el orden correspondiente). Se considera que Derrida es un continuador del estilo de la *autosuperación*, inaugurado por la izquierda hegeliana; la hipótesis de Rorty se inspira en el fracaso del intento de adecuarse a la ciencia realizado por la filosofía de inspiración neopositivista; la postura de Lyotard se centra en la imposibilidad de proponer una reflexión filosófica total de un modo culturalmente fragmentado en el que toda teoría está ligada a un *procedimiento* y cada procedimiento está ligado a un objetivo local.

1. *La autosuperación de la filosofía*

El primer tipo de problemática se anuncia en la segunda mitad del siglo XIX, después del gran éxito del hegelianismo. Con Hegel, la filosofía aparecía totalmente realizada. Hegel había acogido e integrado las razones del *sistema* y las razones del *movimiento* (la dialéctica), había conciliado el ser y el no ser en la *concreción* filosófica del concepto.

Cada paso posterior a Hegel parecía consistir en una salida más allá de la filosofía misma, hacia la historia, hacia la existencia determinada, hacia la praxis. Por otro lado, el mismo Hegel había teorizado la identidad de «conclusión» y «disolución» colocando en el centro del propio método el concepto de *Aufhebung* (disolución-realización).

La idea de que la filosofía, en cierto modo, ha sido superada (ya sea en el sentido de su realización, o en el de su superación efectiva) es una adquisición difundida en la segunda mitad del siglo pasado[2]. La comparten tanto los continuadores de Hegel (como recuerda Karl Löwith[3], existe una lógica autorrefutadora y «mortal» que se expresa en el lenguaje de los hegelianos más radicales) como los mismos adversarios del hegelianismo. Desde distintos puntos de vista y de diferente modo, las exigencias de lo extrafilosófico (la exigencia de lo sensible, de lo individual, de la singularidad atravesada por la fe, de la misma ciencia) se presentan contra la filosofía: contra la perfección racional del sistema, contra la circularidad especulativa de la dialéctica, contra la abstracta frialdad de la razón que no tiene en cuenta ni resuelve el dolor o el malestar de la vida humana.

La crítica y la superación de la filosofía hegeliana (y también, en cierto sentido, su continuidad) tienden a configurarse como crítica y superación de la filosofía en general. Nace en filosofía, de esta manera, un estilo paradójico y casi autorrefutativo. Con Kierkegaard, Marx, Nietzsche y otros pensadores posthegelianos, la filosofía se convierte también en *crítica de la filosofía*, realizada en nombre de la experiencia religiosa, de la justicia social o de la vida. La religión, la justicia social, la vida, aparecen de vez en cuando como la *verdad* de la filosofía, como su desconocida razón de ser, como su destino.

Naturalmente, lo que se pone en cuestión es sobre todo cierto estilo filosófico que se muestra inexpresivo e inútil. La evocación del «pensador viviente» que realiza Kierkegaard, la materialidad de las condiciones del pensamiento que defiende Marx (o Feuerbach) o la

---

[2] Ortega y Gasset (1883-1955) ha escrito en *La idea de principio en Leibniz* (Madrid, Alianza, 1979): «La segunda mitad del siglo pasado ha sido una época profundamente antifilosófica. Si la filosofía fuese algo de lo cual se pudiese prescindir totalmente, no hay duda que ahora estaría muerta.» Ortega formula una interpretación singular de la autosuperación. La razón inmanente de la crisis se debe, según su opinión, al hecho de que en el siglo pasado estaba vigente una inclinación precisa a la «envidia». Cada disciplina quería ser distinta de lo que era, y por tanto, tendía a superar sus propios límites: también la filosofía, en el intento de superarse a sí misma, ha corrido el riesgo de la disolución.

[3] K. Löwith, *Die hegelsche Linke,* Stuttgart, Kohlhammer, 1962.

evocación nietzscheana de la voluntad de poder que opera en cada filosofía no son por sí mismas teorías del fin. Lo que debería emerger de todo esto es, más bien, un «nuevo» estilo, un nuevo modo de hacer filosofía. Y, sin embargo, existe la duda legítima de que el mundo de la experiencia «no conceptual» evocado de esta manera contra el dominio hegeliano del concepto sea irreducible a un modo propiamente filosófico de ejercitar el pensamiento, y que, por tanto, desplazándose hacia otro lugar, hacia el propio «otro», hacia el mundo impuro de la vida, hacia las relaciones de poder, hacia la experiencia religiosa, la misma filosofía entre en una fase decididamente postfilosófica.

En efecto, la misma identificación del filósofo comienza a ser problemática: ¿es un filósofo Kierkegaard?, ¿lo es Marx?, ¿y Nietzsche? El primero, según él mismo admite, es «un escritor de asuntos religiosos», el segundo es un teórico de la economía y de la política y el tercero es un escritor de aforismos, un destructor del sentido común filosófico y un poeta de la argumentación.

2. *La filosofía y las ciencias*

Con este proceso de autorrefutación del lenguaje filosófico tradicional se asocia el «desmembramiento» de la filosofía en las ciencias de la sociedad y del hombre y en la lógica. Se trata de un movimiento que tiene sus orígenes en la epistemología ilustrada, pero que sólo en la segunda mitad del siglo XIX se realiza plenamente.

En torno a mediados de ese siglo, George Boole, un matemático irlandés, conseguía construir un cálculo lógico coherente con la forma del cálculo algebraico: se abría de esta manera el camino para la *matematización de la lógica,* la lógica pasaba de las manos de los filósofos a la de los matemáticos[4]. En 1879 Wilhelm Wundt fundaba en Lipsia el

[4] G. Boole, *The Mathematical Analysis of Logic,* Cambridge, Barclay & Macmillan, 1847. [Trad. esp.: *El análisis matemático de la lógica,* Madrid, Cátedra, 1984.] «Expresar la proposición: Todos los *X* son *Y.* Ya que todos los *X* que existen se encuentran en la clase *Y,* es obvio que seleccionar del universo todos los *Y,* y de entre éstos seleccionar todos los *X,* es lo mismo que seleccionar directamente de todo el universo todos los *X.* Por tanto $xy = x$, o $x(1 - y) = 0$.» El procedimiento se basa en el principio que fundamenta la «negación booleana», es decir: «La clase *X* y la clase no-*X* unidas componen el universo.» De esto Boole infiere: «Pero el universo es 1, y la clase *X* está determinada por el símbolo *x,* por tanto la clase no-*X* estará determinada por el símbolo $1 - x$ [...] como el

primer laboratorio de psicología experimental, y también la propia psicología dejaba de ser un análisis introspectivo del alma para convertirse (sólo o en la mayoría de los casos) en una ciencia cuantificable y clasificatoria. La esfera del «pensamiento», cartesianamente reconocible como lugar privilegiado del trabajo filosófico, resultaba de esta manera colonizada completamente, tanto en su versión introspectiva, con la *psicología,* como en su versión formal, con la *lógica:* la psicología empírica y la lógica matemática podían ocuparse de ese territorio de una forma más adecuada que la arcaica y genérica «filosofía».

Por otro lado, el ámbito de las relaciones humanas, de la ética o del derecho, también se estaba normativizando por ciertos saberes específicos a partir del nacimiento y el desarrollo de la sociología, de la lingüística, de la antropología cultural o de la historiografía como disciplinas autónomas. Por tanto, entre el siglo XIX y el XX, nacía un vasto movimiento de redefininición de la ciencia, de la filosofía, de las nuevas disciplinas que se prolonga hasta la mitad de este siglo y en el que participan el neokantismo, el historicismo, Weber, el empirocriticismo y el neoidealismo. Dos autores adquieren una posición relevante y destinada a tener amplia resonancia en el pensamiento contemporáneo: Dilthey y Husserl.

propio producto *xy* expresa la clase entera cuyos miembros son tanto *X* como *Y,* el símbolo $y(1 - x)$ representará la clase cuyos miembros son *Y* pero no son *X.*»

Es oportuno detenerse un momento en este pasaje ya que justo la formación de la lógica, considerada el trasfondo y el fundamento de la racionalidad analítica, puede ser vista, por el contrario, como aquello que *destituye* la propia racionalidad filosófica continental. El proceso en el que la lógica consigue la autonomía de la filosofía es un acontecimiento peculiarmente relevante, que explica muchas dificultades metafilosóficas del presente. Recordamos, de hecho, que en la tradición filosófica, desde Kant en adelante, aparece una explícita y reiterada *exclusión* de la lógica formal (recuérdese el breve juicio kantiano, en KrV, B, VIII: la lógica después de Aristóteles se debe considerar «conclusa y desarrollada» —a partir de ese momento, la eliminación explícita de la lógica formal se repite sin excepción en todos los pensadores de corte idealista-trascendental, desde Hegel a Husserl, de Misch a Heidegger, etc.). En este sentido, cuando Boole y los otros matemáticos inician la formalización de la silogística aristotélica, lo que hereda la matemática es una *rama seca* de la investigación filosófica que los mismos filósofos habían desechado. Los lógicos recuerdan a veces esta circunstancia como un hecho cuanto menos singular e indicativo de una escasa clarividencia, por parte de Kant, considerando el impresionante desarrollo de la lógica formal, ya sea en el campo del álgebra inaugurado por Boole, o en el campo logicista y más tarde lingüístico inaugurado por Frege. Hay que recordar que no todos reconocen efectivamente a Boole el mérito del nacimiento de la lógica formal moderna, en particular es importante la posición de Dummet, según el cual el mérito debe atribuírserle a Frege. Véase sobre este tema la introducción de Massimo Mugnai, en la traducción italiana de la obra de Boole, *L'Analisi matematica della logica,* Turín, 1990, en particular las págs. LIII-LVIII, donde se discute la posición de Dummet y se reconstruye el clima en el que es recibida la «revolución» booleana.

a) Wilhelm Dilthey (1833-1911: véase II, 2) fue el primer pensador que, a finales del siglo XIX, tomó seriamente en consideración el giro que se estaba produciendo en los saberes y lo que esto comportaba. Él entendió el desarrollo de la ciencia como una circunstancia positiva, de la que la filosofía debería tomar nota para reorganizar su propia posición epistemológica (el neokantismo, el espiritualismo, el neohegelianismo reaccionan frente a esta disolución normalmente condenando el positivismo, considerado como el responsable de todo este proceso). Se plantea, por tanto, el problema de especificar la naturaleza, el método, el objeto de las nuevas ciencias histórico-sociales, definidas a partir de una clasificación ideada por John Stuart Mill que las identifica como «ciencias del espíritu» contrapuestas a las «ciencias de la naturaleza», y clarificar, además, la posición de la filosofía frente a estas nuevas disciplinas[5].

Las ciencias de la naturaleza gozan de una objetividad superior ya que en éstas el objeto de estudio no posee implicaciones subjetivas, nos viene ofrecido como un *dato;* en cambio, cuando evaluamos acontecimientos históricos, textos, vivencias y experiencias humanas (las «obras del espíritu»), es «la vida la que interroga a la vida», es decir, no podemos olvidar el hecho de que nosotros formamos parte del mundo sobre el que nos pronunciamos y, por tanto, nuestro conocer es siempre circunstancial y dotado de una certeza inferior. Las ciencias del espíritu están provistas de un cierto tipo de reglas y de cientificidad, sin embargo operan de un modo distinto a como lo hacen las ciencias de la naturaleza: su objetivo es la comprensión interpretativa, no la explicación causal, su objeto de conocimiento es una entidad singular irrepetible, no la regularidad de los fenómenos que produce leyes. ¿Cuál es la posición de la filosofía dentro de todo este panorama?

En el ensayo sobre la *Esencia de la filosofía,* Dilthey formula algunas tesis que se demostrarán como decisivas. Por ejemplo, la idea de la «consciencia histórica» (véase I, 5, apar. 3) o la de la «circularidad» de la definición de filosofía y, en general, de cualquier trabajo metateórico (véase II, 2, apars. 5 y 8). Además, Dilthey distingue en esa obra entre «filosofía» y «filosofías» o «visiones del mundo» *(Weltanschauungen):* las «visiones del mundo» son los modos distintos de relacionarse con la realidad que cada época elige, mientras que la filosofía es la crítica, el análisis, la interpretación de esas visiones. La filosofía es «filosofía de las filosofías», y por tanto un saber crítico y reflexivo, una investigación crítica sobre el esfuerzo cognoscitivo que cada época desarrolla. No se trata de una doctrina, sino de un estudio de la doctrinas particulares, no formula soluciones, sino que elabora, confronta, evalúa las soluciones individuales que históricamente han sido presentadas por la humanidad.

Esto significa que la filosofía es una ciencia histórica y como tal comparte la realidad y la precariedad de las ciencias del espíritu: ésta no puede ser concebida, según los cánones tradicionales, como un saber *total,* que investiga «toda la esencia del mundo y de la vida», y *universal,* válido para todo hombre y cualquier época. El análisis histórico demuestra que toda filosofía en cualquier época ha estado en posesión de métodos y objetos diversos, y aunque se ha ejercitado ocasionalmente con los mismos problemas, ha obtenido sin embargo resultados distintos.

Por tanto, en la obra de Dilthey sale a relucir una tensión entre *historia* y *teoría* que se manifestará más tarde, en los últimos treinta años de este siglo, como un conflicto crucial entre diversas tradiciones filosóficas, entre diversos modos de entender la praxis de la filosofía (véase I, 2). La conclusión a la que llega este autor es que la filosofía o es historia de las doctrinas filosóficas, y, por tanto, como hemos visto, es una de las ciencias del espíritu (pero esto no satisface su última exigencia de universalidad: véase también II, 5) o no puede ser una *ciencia,* caracterizada a partir del objeto y del método, y debe limitarse a ser una *actitud,* «disposición interior del hombre frente al ensamblaje de las cosas» (véase también I, 5).

b) Un segundo tipo de reacción frente al desarrollo de la nuevas ciencias es la de Edmund Husserl (1859-1938). La fenomenología husserliana nace también como un intento de reubicar la filosofía respecto a las ciencias positivas: un intento de restituir al trabajo filosófico un territorio autónomo de la psicología empírica, de la lógica formal, de las ciencias de la naturaleza y de la ciencia en general de la manera en la que ha sido concebida en la época moderna a partir de Galileo.

En un primer momento (véase *Investigaciones lógicas,* 1900-1901), Husserl concibe la filosofía como «crítica del conocimiento». El matemático y el científico, nos dice, son sólo «unos técnicos»: «a estos les falta la comprensión última de la esencia como tal». Es por tanto necesaria «junto al trabajo ingenioso y metódico de las ciencias particulares [...] una continua reflexión crítico-cognoscitiva que corresponde exclusivamente al filósofo»[6]. La filosofía debe ser una disciplina «de enlace» entre los distintos saberes, una reflexión sobre las modalidades de la ciencia, una «doctrina de la ciencia», encaminada a reflejar en general «lo que hace que las ciencias sean ciencias». Es importante tener en cuenta esta solución ya que con ella permanece una posibilidad abierta para todo el pensamiento contemporáneo, una alternativa crucial a la otra solución, propuesta por Dilthey, según la cual la filosofía no sólo no es ciencia (en el sentido propio del término) sino que ni tan siquiera posee como objeto la propia ciencia (véase II, 5).

Algunos años más tarde Husserl cambia parcialmente de idea e inaugura la crítica del *objetivismo* científico que se convertirá en el requisito típico del pensamiento filosófico europeo a partir de la primera mitad del siglo (véase I, 2 y 4). En *La filosofía como ciencia rigurosa* (1911) critica la «filosofía de las visiones del mundo» de Dilthey, y condena el «historicismo escéptico» (iden-

[5] *Introducción a las ciencias del espíritu,* 1883, trad. esp. Madrid, Alianza, 1986. W. Dilthey, *Das Wesen des Philosophie Gesammelte Schriften,* V, Stuttgart, Teubner, 1959. [Trad. esp.: *Crítica de la razón histórica,* Barcelona, Ed. 62, 1986.]

[6] E. Husserl, *Logische Untersuchungen,* Halle, Niemeyer, 1900-1901. [Trad. esp.: *Investigaciones lógicas,* Madrid, Alianza, 1985.]

tificado con la fórmula: «cada filosofía tiene una legitimidad relativa a su época») afirmando que la filosofía debe y puede constituirse todavía como «ciencia rigurosa», a condición de que se defina a partir de una comprensión más correcta de su propia naturaleza. La «cientificidad» de la filosofía puede ser rigurosa sólo si se distancia de los cánones de la «filosofía naturalista», es decir, de la filosofía que se modela sobre las ciencias naturales. Y las ciencias naturales son, por así decirlo, «ingenuas», son ciencias de «datos de hecho», que asumen las cosas como obviedades, como cosas que simplemente «existen». Pero nada «existe», dice Husserl, que no sea *intencionado,* constituido por la consciencia: «podemos tener ante los ojos el ser sólo como *correlatum* de consciencia, como algo conscientemente convenido»[7].

El científico de la naturaleza piensa como el hombre común, de manera no «crítica», de un modo prefilosófico. La filosofía presupone un comportamiento completamente distinto, exige una suspensión de ese fundamental prejuicio sobre la «presencia» de las cosas que Husserl denomina el «prejuicio del hecho».

La crítica del objetivismo científico acerca las posiciones de Husserl y Dilthey, encontrándose ambas unidas en la *hermenéutica filosófica* (véase II, 2), que constituye el último éxito del pensamiento de ambos a partir de los años sesenta de este siglo. Lo que es importante observar es que tanto en Dilthey como en Husserl el intento de definir la filosofía según los parámetros de la ciencia, de moldearla sobre el saber científico, fracasa y la filosofía tiende a colocarse como un tipo de racionalidad *distinta* de la científica (Dilthey) o fundada sobre la *crítica* de la ciencia tradicional (Husserl).

En los años veinte y treinta el neopositivismo (véase II, 5, apars. 1 y 2) ofrece una solución para algunos aspectos similares a los que presentaba originariamente Husserl. El desarrollo de la ciencia no es entendido por los neopositivistas como una amenaza para la filosofía, al contrario: las propias novedades producidas por la ciencia en la segunda mitad del siglo XIX y en la primera del siglo XX (de manera particular el desarrollo de la lógica formal y el completo afianzamiento del método hipotético-deductivo en el pensamiento científico, las geometrías no euclidianas, la teoría de la relatividad, la mecánica cuántica) pueden garantizar e inaugurar un nuevo modo de hacer filosofía y sobre todo pueden favorecer el nacimiento de una verdadera *filosofía científica,* en un doble sentido: una filosofía como «ciencia», como análisis lógico del lenguaje, y una filosofía como «criada de la ciencia», ejercicio riguroso de clarificación de los conceptos de los que se sirve el trabajo científico.

[7] E. Husserl, «Die Philosophie als strenge Wissenschaft», en *Logos,* 1911. [Trad. esp.: *La filosofía como ciencia rigurosa,* Madrid, Magisterio Español, 1980.]

No existe una verdadera y directa contraposición entre este punto de vista y el de Dilthey o el del primer Husserl. También para los neopositivistas la filosofía no es *doctrina,* no es «visión del mundo» (la visión del mundo o la «ontología» en la que se mueve el neopositivismo acostumbra a ser la ofrecida por la ciencia, y particularmente por la física), sino que se trata de un trabajo reflexivo y crítico, un ejercicio de enlace entre las distintas ciencias para individuar un método común. La diferencia principal consiste en el hecho de que para los neopositivistas no existen más patrones de cientificidad que aquellos que ofrecen las ciencias empíricas: los «datos de hecho», determinados en sentido convencional o en términos de «enunciados observacionales», se presentan como el término último de referencia frente al que el trabajo crítico de la filosofía se detiene.

En este sentido, el problema del neopositivismo no es tanto el de restituir el sentido y la credibilidad a la filosofía sino el de establecer los criterios generales de una teoría de la ciencia y del conocimiento adaptable a la investigación científica: que esa teoría deba ser entendida como filosófica no es absolutamente necesario. La expresión «concepción científica del mundo» que figura en el primer manifiesto del Círculo de Viena fue elegida precisamente para evitar la palabra «filosofía», palabra, para algunos miembros del círculo, demasiado comprometida con la metafísica.

También el programa neopositivista de la filosofía como ciencia, a pesar de sus premisas prudenciales y autolimitativas, estaba destinado a fracasar. El proceso se desarrolla como una cierta y progresiva crisis de la noción de «dato» (el problema de los enunciados observacionales de base o «protocolos», el problema de la verificación empírica: véase II, 5). En el manifiesto-programa de 1929 titulado *La concepción científica del mundo* (firmado por O. Hahn, R. Carnap y O. Neurath) se definen «faltas de significado» las proposiciones no *descriptivas* de hechos empíricos verificables o las que no expresen simples *verdades lógicas.* Esto implicaba que muchas proposiciones de la filosofía tradicional debían ser consideradas carentes de sentido, ya que no indicaban circunstancias empíricas ni expresaban verdades lógicas. Se trataba, por tanto, de una drástica reducción, en la que, sin embargo, a la filosofía se le mantenía la naturaleza de «ciencia rigurosa» dotada de la capacidad de disolver los (propios) pseudo-problemas y de sostener el trabajo científico[8].

Sin embargo permanecía abierto el problema clásico que ya había motivado la crisis del empirismo del siglo XVIII: ¿no es la verificación empírica una tarea subjetiva? ¿Qué la hace comunicable? ¿Se trata, quizá, de decisiones consensuales-convencionales sobre alguna verdad básica («protocolos»)? Como ya ocurrió con el empirismo humeano que desembocó en una noción «pragmático-consensual» de verdad, en las teorías epistemológicas del neopositivismo se produjo una progresiva disolución en sentido *pragmático,* que culminó en los años sesenta con el giro de la epistemología «postpositivista» que introdu-

[8] H. Hahn, R. Carnap y O. Neurath, *Wissenschaftliche Weltauffassung. Der Wiener Kreis,* Viena, 1929.

jo el interés por el fundamento normalmente retórico, antropológico y social del saber científico (véase II, 5 apars. 4-5).

Actualmente existe un movimiento de recuperación de las tesis neopositivistas, pero lo que es importante señalar es que en el laborioso proceso de transformación del neopositivismo (una perspectiva de pensamiento que se ha mostrado siempre fuertemente inestable, normalmente perentoria en las soluciones adoptadas, pero también tempranamente capaz de proponerlas y someterlas a discusión) lo que se debilitaba era la idea de la filosofía como «ciencia rigurosa» modelada sobre los parámetros de las ciencias naturales y exactas. El «giro pragmático» de la epistemología analítica y neopositivista, que se considera ya completado en los años sesenta, cuando Kuhn publica *La estructura de las revoluciones científicas* (véase I, 5), indicaba como fundamento de la misma ciencia el tejido impuro de las relaciones sociales, de las oportunidades pragmáticas, de las elecciones de estilo y manera.

3. *Calambres mentales*

El programa del neopositivismo se presentaba, por tanto, como una obra precisa de autorreducción por parte de la filosofía. Una imagen en cierto sentido *negativa* o *problemática* de la filosofía constituía el trasfondo y el presupuesto de este punto de vista: una imagen que encontramos en el *Tractatus Logico-philosophicus* de Ludwig Wittgenstein, uno de los textos básicos del neopositivismo en sus orígenes (1922), y que recorre la tradición filosófica anglosajona. En el pensamiento angloamericano generalmente frente a la «vaguedad» y a la «abstracción» del discurso filosófico se contraponen dos instancias: la *lógica*, que da rigor y clarifica los pensamientos, y el *sentido común*, que lo conecta con lo *concreto*, con las oportunidades de la vida.

Wittgenstein (II, 1, apar. 14) había observado que ciertos problemas típicos de la tradición filosófica, o de la «metafísica», derivan de «errores» lógico-lingüísticos y, de un modo más específico, de una confusión entre la forma gramatical del pensamiento y la forma lógica (véase *Tractatus:* Prefacio y proposiciones 4.002, 4.003 y 4.0031). Por ejemplo, muchas confusiones filosóficas y muchos malentendidos dependen del hecho de que la palabra «es» se usa de maneras distintas: como cópula, como signo de igualdad —*a* es (igual a) *b*— o como «expresión de existencia» (3.323). Una de las primeras tareas de la filosofía como análisis lingüístico era la autocorrectiva: la filosofía debe ejercitarse

antes que nada contra las «confusiones más fundamentales (de las que está llena la filosofía entera)» (3.324)[9].

La imagen de los problemas filosóficos como algo que se deriva de ciertos «errores» o como efectos de una enfermedad de la que es necesario curarse mediante un adecuado análisis lingüístico permanece más o menos constante en el pensamiento de Wittgenstein (los problemas filosóficos generan «calambres mentales», son los «hematomas» que se provoca el intelecto «chocando contra los límites del lenguaje», etc.) y se encuentra bastante cercana a la sostenida, hasta principios de siglo, por un autor que ejerció cierto influjo sobre él: George Edward Moore (véase II, 1, apar. 14). En Moore la praxis filosófica se concibe como «filosofía de la filosofía», como revelación de las típicas insensateces de las que está salpicada la tradición filosófica (como por ejemplo la duda idealista-cartesiana acerca de la existencia de los objetos materiales).

La posición de Moore lidera cierto anti-intelectualismo característico de la tradición inglesa (son ejemplos clásicos, desde puntos de vista opuestos, el empirismo escéptico de Hume y las teorías antiempiristas de la «escuela escocesa del sentido común») que encontramos también en otros exponentes de la filosofía analítica como Gilbert Ryle. En la misma línea que Wittgenstein, Ryle (véase II, 2, apar. 18) concibe el análisis lingüístico como terapia contra los errores lógicos que han originado los problemas filosóficos y presenta la célebre crítica de la noción espiritualista de «mente», entendida como fruto imaginario de un mito, el «mito» filosófico del «fantasma en la máquina» (el alma, la psique o la mente serían «el fantasma» que se encuentra inexplicablemente recluido en el cuerpo, «la máquina»). Este filósofo puede ser considerado como uno de los autores en los que se advierte de forma más clara el conflicto entre sentido común y lenguaje filosófico tradicional (con la ventaja del primero sobre el segundo).

Pero lo que Wittgenstein señalaba y aclaraba era una cierta inadaptabilidad de la filosofía tradicional al análisis lógico-lingüístico, una tensión entre filosofía y lenguaje, entre logos lingüístico y logos filosófico (véase I, 4). En la primera fase de su pensamiento, coincidente con el *Tractatus*, la *lógica* constituye el criterio de evaluación del lenguaje y el criterio de deconstrucción de la filosofía: a partir de los formalismos y las teorías lingüísticas introducidas por Frege y Russell es posible mostrar que muchos problemas filosóficos derivan de malentendidos de naturaleza lógico-lingüística. Pero ya en el *Tractatus* la «prioridad» de la lógica en el ámbito filosófico es ambiguo. La lógica «disuelve» muchos problemas filosóficos, pero no resuelve los grandes y relevantes interrogantes de la existencia y de la vida.

Se trataba de una conclusión crítica y por tanto limitativa. Durante algunos años después de la redacción del *Tractatus*, Wittgenstein evitó dedicarse a la filosofía y cuando decide retomar esa tarea (véase II, 1) lo hace tomando como base una concepción distinta y una práctica del análisis diferente, influi-

[9] *Tractatus logico-philosophicus*, trad. esp. de Jacobo Muñoz e Isidoro Reguera, Madrid, Alianza Universidad, 1987.

da por la persuasión de que el estudio lógico-formal del lenguaje no se encuentra preparado para recoger y reflejar la naturaleza de los fenómenos lingüísticos.

En realidad, la posición de la filosofía del segundo Wittgenstein no es menos problemática y negativa respecto a lo que es el pensamiento que la del primero[10]. En la *Gramática filosófica* (1930-1933), Wittgenstein critica el pensamiento esencialista, señalando que el universal es sólo el reflejo de un «parecido familiar» entre cosas de hecho heterogéneas, que no comparten necesariamente «propiedades» o «partes constitutivas». En las *Investigaciones filosóficas* (1941-1949) llega a promover una *visión pragmática* y antropológica del lenguaje, centrada sobre la noción de «juego del lenguaje»: cada enunciado debe entenderse como una «jugada» o movimiento de un juego dotado de unas reglas, cada enunciado posee un significado y se evalúa exclusivamente respecto a esas reglas. Los juegos son múltiples, diversificados, dotado cada uno de sus imprevisibles y no del todo teorizables «razones». Por consiguiente, es impensable una visión general del lenguaje que especifique universalmente el uso apropiado de las palabras o de las formas sintácticas que utilizamos; es también dudoso que se pueda hablar de «lenguaje» en general; el uso, la naturaleza y la realidad de los elementos lingüísticos son, en el mejor de los casos, «fluctuantes»[11].

Wittgenstein no extrae de todo esto la consecuencia del fin de la filosofía, aunque, de hecho, su visión de los juegos del lenguaje ponga seriamente en entredicho la posibilidad de concebir un juego filosófico total capaz de conectar y hacer dialogar los irreducibles juegos individuales (véase I, 5). En el texto de Wittgenstein se introduce más bien la idea de una filosofía discontinua y fragmentaria, que ha abandonado toda pretensión de totalidad y continuidad, y que, gracias a esto, se encuentra preparada para superar la *inquietud filosófica*. Como ya hemos señalado, existe una duplicación «homeopática» de la idea de lenguaje y de la idea de filosofía en Wittgenstein: la filosofía (el «nuevo método») nos «cura» de los problemas filosóficos, el análisis lingüístico nos «cura» de las confusiones generales del lenguaje.

Sin embargo, el potencial antifilosófico implícito en las teorías del último Wittgenstein se convierte en uno de los elementos centrales del debate sobre el destino del pensamiento en la época del relativismo histórico y lingüístico, de la técnica, de la postmodernidad que envuelve, entre los años sesenta y ochenta, casi todas las corrientes contemporáneas: tanto la filosofía analítica y la epistemología postpositivista como la hermenéutica, la teoría crítica y el postestructuralismo.

Respecto a la filosofía analítica, la tradición del pensamiento pragmático, cuya concordancia con las tesis de la filosofía lingüística austroalemana e inglesa se había mostrado evidente desde los primeros años de la difusión del neopositivismo en América (véase II, 1), adquiere un papel central en el debate. Las teorías del último Wittgenstein sirven, más bien, para renovar y reforzar el papel de la tradición pragmática, en el interior del movimiento analítico. El punto de convergencia más profundo es un escepticismo sustancial respecto a las tendencias universalizantes del lenguaje filosófico.

El pragmatismo puede ser considerado, de hecho, como la máxima y la más adecuada expresión de todo lo que hay de antifilosófico en la mentalidad americana: ante todo por la visión circunstancial e instrumental de la verdad, la disposición específica a liberarse de esquemas conceptuales, categorías, estructuras transcendentales[12]. Desde la óptica pragmática una teoría tiene posibilidad de existir y de ser válida si y sólo si es capaz de operar en favor de algún objetivo de los teóricos (o de la comunidad en la que éstos operan); la verdad adquiere un sentido sólo relativamente a cierto ámbito de aplicación y en cuanto se muestra útil para ciertos individuos o grupos sociales; por otro lado, cada idea es verdadera sólo en cuanto sirve para ciertos objetivos en un contexto determinado.

---

[10] Véase en el volumen *Capire Wittgenstein*, editado por M. Andronico, D. Marconi y C. Penco, Génova, Marietti, 1988, el artículo de A. Kenny. G. von Wright ha puesto de manifiesto que la idea de una continuidad entre el primer y el segundo Wittgenstein respecto a la concepción de la filosofía no es del todo legítima. Se acomoda a la concepción de la filosofía como análisis del lenguaje, pero no sirve para defender la tesis (típica del segundo Wittgenstein) de que los problemas filosóficos se deben «al encantamiento que el lenguaje realiza sobre el pensamiento» (en otras palabras, es en el segundo Wittgenstein donde emerge la idea, fregeana, de una incomodidad del pensamiento, y el pensamiento asume una nueva importancia): véase von Wright, «Wittgenstein e il novecento», en *Wittgenstein e il novecento. Tra filosofia e psicologia*, Milán, Donzelli, 1996. Para las relaciones entre Wittgenstein y el giro pragmático de la epistemología véase D. L. Phillips, *Wittgenstein and the Scientific Knowledge. A Sociological Perspective*, Londres, Macmillan, 1977. Véase también K. D. Jolley, «Wittgenstein and the End of Philosophy», en *Philosophical Investigations*, 16 (4), octubre, 1993, donde figura la idea de una duplicación homeopática del lenguaje y de la filosofía en Wittgenstein. Para ver qué papel desempeña el pensamiento de Wittgenstein dentro del debate sobre el relativismo (del que se hablará más adelante) véase D. Marconi, *L'eredità di Wittgenstein*, Roma-Bari, Laterza, 1987, págs. 121-161, y R. Bernstein, *Beyond Objectivism and Relativism*, Oxford, Blackwell, 1983. El texto que mejor ejemplifica el paso entre el primer y el segundo Wittgenstein respecto al problema de la filosofía es el capítulo del *Big Typescript* (el gran manuscrito mecanografiado dictado por Wittgenstein en el verano de 1932) titulado *Philosophy*.

[11] *Investigaciones filosóficas*, trad. esp. de Alfonso García Suárez y Ulises Moulines, Barcelona, Crítica, 1988; *Philosophical Grammar*, Oxford, Blackwell, 1974.

[12] La teoría de la verdad expuesta por William James en *El significado de la verdad*, de 1909, centrada sobre el tema: «La palabra *verdadero* designa todo aquello que se constata como bueno bajo forma de una creencia, y como bueno, además, por razones diferentes, susceptibles de ser identificadas», fue muy criticada por el propio Charles Sanders Peirce, iniciador del pragmatismo. La afinidad de las tesis de James con algunos aspectos del existencialismo, con la fenomenología de Husserl, con el neopositivismo y con Wittgenstein, han determinado un aumento del interés por su pensamiento que se encuentra en los orígenes del neopragmatismo de Rorty (véase apar. 8).

Advertimos una disonancia entre las conclusiones de la teoría wittgensteiniana de los juegos y el espíritu «práctico», empirista y antifilosófico que se ha identificado como requisito típico de la tradición anglosajona. Pero aquí también nos encontramos frente a una racionalidad que privilegia un saber operacional, que exige y presupone cierto dominio del sujeto humano sobre las cosas: el mismo tipo de saber que, según aparece en las reflexiones de los teóricos europeos («continentales»: véase I, 2) de los años treinta y cuarenta, domina y recorre el mundo de la técnica.

Un aspecto sobre el que es necesario detenernos, ya que nos prepara para abordar la divergencia entre analíticos y continentales y nos permite también establecer una serie compleja de afinidades entre unos y otros, es el siguiente: en la tradición analítica, incluso en Wittgenstein, existe una prioridad del *sentido común* como fundamento y criterio. El modo de pensar común, la intuición del mundo, generalmente compartida, es una evidencia más allá de la cual no se puede proceder y frente a la que cada adquisición filosófica debe desistir. Desde la óptica de la fenomenología husserliana (y más tarde «continental») la filosofía *comienza* cuando y donde finaliza, se suspende, el «prejuicio del mundo», cuando el pensamiento del *hombre común* revela su propia falsa inmediatez.

4. *La filosofía contra la ciencia y el «otro pensamiento»*

El tercer tipo de crisis de la filosofía surge del conflicto entre un tipo de saber fragmentado, operacional, orientado al dominio material de los propios objetos, como es el saber técnico, y un forma de racionalidad ambigua y poco específica, comprometida con la espiritualidad, la historia, la existencia, como la que se le supone a la propia filosofía. Pero ¿qué es la técnica y dónde se origina su naturaleza anti-filosófica? Según se perfila en el periodo comprendido entre las décadas de los treinta y la de los cincuenta, para casi todos los autores que se ocupan de este tema, el aspecto característico de la conflictividad técnica-filosofía es o bien la existencia de una continuidad de fondo entre las dos instancias, o bien el hecho de que la técnica es *una*, la última, la más radical, la más desventurada encarnación de la filosofía.

El primer punto de referencia que es necesario mencionar para entender los orígenes de esta dialéctica es la *enemistad entre filosofía y ciencia* que se desarrolla en el pensamiento europeo a partir de los años treinta y que afecta a Heidegger y al existencialismo, a la escuela de Frankfurt, a la hermenéutica, y en general a las corrientes espiritualistas y neoidealistas (véase II, 5, apar. 1 y I, 4, apar. 3).

La ciencia, es decir, la prioridad de la actitud calculadora, instrumental, clasificatoria, con tendencia a imponer el *dominio* del sujeto humano sobre las cosas, es entendida como una amenaza para la filosofía y, de manera especial, para la libertad del pensamiento crítico, de la racionalidad no instrumental pero sí estética, de la racionalidad ética, religiosa, existencial, la que se encuentra en la base de las manifestaciones no científicas de la cultura humana[13]. La expresión «la ciencia no piensa», manifiesta el punto de vista común que se difunde en el pensamiento continental de esos años, dirigido a defender la filosofía de aquello que Ortega y Gasset llama el «imperialismo de la ciencia».

a) Husserl, en las conferencias que ofreció en Viena y Praga en 1935, recogidas más tarde en su obra póstuma *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental* (1959), continúa dando su apoyo a una reflexión general sobre las relaciones entre ciencia, ética y racionalidad, que se mantiene por muchas razones como paradigmática en el pensamiento posterior (véase también I, 3, apar. 5).

Aquí Husserl reafirma, con una clara entonación polémica, el punto de vista introducido en los primeros años del siglo. La «barbarie» de los años treinta, que se expresa en las distintas formas de irracionalismo y de «filosofías de la vida» difundidas en Alemania[14], posee el mismo origen del errado racionalis-

---

[13] Esta imagen de la racionalidad se debe, en términos generales, a Max Weber (véase sobre todo *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, Tübingen, 1968³), teórico de una visión de la racionalidad y de las ciencias del espíritu en parte inspirada por Dilthey y en parte con tendencia a superar el «psicologismo». Su teoría del proceso de «racionalización» (el aferrarse al cálculo racional en todos los sectores de la vida social), como aquello que ha guiado el desarrollo del capitalismo, es el punto de arranque de la actualización del pensamiento crítico frankfurtiano mediante una *revaloración* de la razón ilustrada realizada por Habermas a partir de los años setenta (véase II, 3, apar. 14). La importancia de Weber respecto al tema del nexo ciencia-técnica-filosofía consiste esencialmente en su caracterización de la razón instrumental como un tipo de racionalidad que genera acciones sociales específicas, orientadas al uso de *medios* para la consecución de *objetivos*, y distinta a aquellas orientadas a los *sentimientos* y a los *valores*. El proceso de racionalización activado en la historia del capitalismo ha provocado una hegemonía de la razón instrumental, un predominio del obrar orientado a los medios utilizados para cubrir cierto objetivo (véase I, 5). La caracterización weberiana de la racionalidad ha suscitado discusiones y polémicas desde principios de siglo (véase, por ejemplo, K. Jaspers, *Kleine Schule des philosophischen Denkens*, Múnich, Piper, 1965. A partir de los años sesenta se produjo una fuerte recuperación del pensamiento de Weber: véase las discusiones sobre la racionalidad práctica y el neoaristotelismo (véase I, 5) y sobre la secularización (véase II, 2).

[14] György Luckács (véase I, 4), *Die Zerstörung der Vernunft*, Berlín, 1954. [Trad. esp.: *Asalto a la razón*, Barcelona, Grijalbo, 1978.] Dedica muchas páginas a la «general atmósfera espiritual de duda radical acerca de la posibilidad del conocimiento

mo positivista: en ambos casos nos encontramos frente a las expresiones divergentes de una razón «matemática» que ha extendido, desde los tiempos de Galileo, el propio dominio sobre las cosas («la naturaleza intuitiva y el mundo se transforman en un mundo matemático, en el mundo de las ciencias naturales matemáticas»)[15].

El primer éxito de la matematización del mundo es la distinción (recordemos la concepción galileana de las cualidades «primarias» y «secundarias») entre un mundo en sí mismo verdadero y un mundo de apariencias subjetivas, que ya se afirma en la obra de Descartes y que se refuerza posteriormente con la filosofía transcendental kantiana. De esta manera, se abre un abismo insalvable entre la consciencia y las cosas, y en ese vacío creado hay lugar, dice Husserl, tanto para Dios como para el Maligno: de hecho, el territorio de la ciencia y de la certeza matemática es el terreno sobre el que vive y se nutre el escepticismo moderno; aquí se encuentra el presupuesto único tanto de la arbitrariedad relativista como de la dominación científica del mundo (la idea de la raíz común del objetivismo y del escepticismo en el «ansia cartesiana» es un *Leitmotiv* de la filosofía contemporánea; su más extensa teorización moderna se debe a Richard Bernstein: véase I, 3 y II, 3).

De hecho, el objetivismo de la razón y de la ciencia moderna convierte al hombre en algo similar a Dios, le confiere una especie de omnipotencia y omnisciencia, pero al mismo tiempo lo sume en una incerteza profunda que compromete la propia consistencia de la realidad. Contra la «ciencia de hechos» que crea «hombres de hechos», Husserl reacciona reafirmando y precisando los principios de la filosofía fenomenológica: ésta «suspende» tanto las certezas científicas como el relativismo escéptico, restablece las condiciones de una ciencia y de una teoría de la experiencia más allá «de las idealizaciones teóricas y de las construcciones hipotéticas del geómetra y del físico», pero sobre todo

objetivo, el valor de la razón y del intelecto», a la «fe ciega en «mensajes» de carácter intuitivo irracional»; por otro lado, en 1919, Karl Jaspers observó que «una verdad universalmente válida para todos los hombres» sería sólo una hipóstasis abstracta, privada de toda «veracidad» *(Psychologie der Weltanschauungen*, Berlín, 1919). Más extrema es la posición de Ludwig Klages, para el cual la voluntad de saber asesina la vida y de otros exponentes del vitalismo alemán de los años que preparan y acompañan el surgimiento del nazismo. Véase también el testimonio de Hans George Gadamer en *Wahrheit und Methode, Ergänzungen - Register*, Tübingen, Mohr, 1986/1993 [trad. esp.: *Verdad y método*, Salamanca, Sígueme, 1953]: «en el campo ideológicamente condicionado de la literatura y de las ciencias del espíritu reinaba una verdadera atmósfera catastrófica, que se iba propagando y que llevó a la ruptura con la tradición».

Una clara y breve reconstrucción de las distintas formas de «irracionalismo» operante en el primer tercio del siglo XX, con sus respectivas «razones», se encuentra en el ensayo de C. A. Viano, «La ragione, l'abbondanza e la credenza», en *Crisi della ragione*, a cargo de A. G. Gargani, Turín, Enaudi, 1979: consúltese especialmente págs. 305-312.

[15] E. Husserl, *Die Krise der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie*, La Haya, Nijhoff, 1959. [Trad. esp.: *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, Barcelona, Crítica, 1991.]

ratifica las evidencias precientíficas del «mundo de la vida», el impuro trasfondo no objetivo en el que se arraiga cada requerimiento de objetividad[16].

Sin embargo, según Husserl, esta «suspensión» del «mundo matemático» debe ser expresada utilizando también una forma de *cientificidad* y de racionalidad, ya que la desmatematización del mundo no debe rescindir los propios vínculos con la filosofía cartesiana (en Descartes se expresa, según Husserl, un «nodo» crucial de la reflexión filosófica, y a él debemos retornar para comenzar la obra de reconstrucción de la racionalidad). Husserl considera que el historicismo en sus distintas formas, el existencialismo y las filosofías de la vida que condenan la ciencia y critican la razón moderna se encuentran tan estrechamente ligadas a la lógica de la «decadencia» como a la racionalidad apodíctica contra la que reaccionan. «La filosofía de la decadencia», escribe en un apéndice de *Crisis*, «no es sólo la que persigue justificar la humanidad cegada por el progreso, sino también aquélla que, reaccionando de manera crítica contra ésta, asume grandiosos ademanes existenciales»[17].

b) En la tesis de Husserl se afronta la idea destinada a convertirse en un tema dominante en las reflexiones sobre la función de la filosofía frente al mundo de la técnica y recurrente incluso en pensadores no directamente ligados a la fenomenología husserliana: se trata de la dialéctica de la razón que produce en su mismo interior, y en virtud de las propias premisas, la no-razón. Esta idea vuelve a aparecer sobre todo como motivo central de la reflexión frankfurtiana (véase II, 3, apars. 1-5) sobre la racionalidad científica y el mundo capitalista tardío; reaparece, integrada dentro de un contexto distinto, en Michel Foucault, que en la *Historia de la locura* (1961) señala el vínculo estrecho y perverso que la razón moderna mantiene con la locura; y también se convierte en el punto de partida de la visión del pensamiento técnico-científico y de la tarea de la filosofía que se presenta en la última fase del trabajo de Heidegger.

En la *Dialéctica de la ilustración* (1947)[18] Adorno y Horkheimer señalan la *autocontradicción* que presenta el ideal ilustrado de ciencia como garante de la verdad y de la emancipación: la ciencia ya es sólo ejercicio del dominio del hombre sobre las cosas y sobre el propio hombre; de condición y principio de la libertad, la razón se ha convertido en condición de un mundo achatado, ordenado, en el que la libertad misma, el mismo tiempo libre, es objeto de comercio, cálculo, manipulación.

La paradoja de la razón tecnocrática y científica hoy dominante aparece con evidencia si se recuerda que ella misma ya se exhibía, en la culminación de su más «triunfal claridad», en el exterminio de Auschwitz, es decir, en la más desenfrenada e impensable manifestación de irracionalidad. De aquí nace

[16] *Ibíd.*, pág. 167.

[17] *Ibíd.*, pág. 447.

[18] Trad. esp. Madrid, Trotta, 1994. Véase también la conferencia que Horkheimer realizó en la Columbia University en 1944: *Eclipse of the Reason*, Nueva York, 1947.

«la típica situación de *impasse* en la que se debate hoy el pensamiento filosófico»: renunciar a la filosofía una vez han quedado claras sus salidas autocontradictorias equivaldría a secundar el proceso de administración irracional de la vida en acto en el mundo dominado por la ciencia y por la técnica, significaría dar la propia aprobación a una racionalidad científica simplificadora, realización-disolución de la filosofía modelada por la ciencia. ¿Cuál puede ser entonces el papel de la filosofía?

Los teóricos frankfurtianos asignan a la filosofía una tarea crítica: se trata de desmentir sistemáticamente las «verdades» que se presentan como tales, mostrando el núcleo de no-verdad, oportunismo, contradictoriedad. Frente a la dialéctica de la razón burguesa-ilustrada, la razón dialéctica actúa de una forma sistemáticamente contradictoria: a las razones pragmáticas y operacionales del mundo de la ciencia y de la técnica se le opone un pensamiento negativo, que no mira el resultado, sino al rechazo de cualquier verdad que se pretenda resolutiva; a la positividad del objetivismo científico se le opone la negatividad de una teoría crítica que utiliza el pensamiento, según las indicaciones de Hegel, como «negación de aquello que se conforma inmediatamente delante de nosotros».

Es obvio que esta manera de sobrevivir es ya un dejarse morir, o implica una percepción «trágica» del destino del pensamiento. La filosofía frankfurtiana, de manera especial la adorniana, como observa Habermas *(Ética del discurso,* 1983, y *El discurso filosófico de la modernidad,* 1985), es una elaboración sin salida de la temática del fin de la filosofía. En el principio de la *Dialéctica negativa* (1966), Adorno recuerda que la filosofía sobrevive sólo porque «ha faltado el momento de su realización»: en este sentido se autorreconoce como un continuador de la tradición «autodisolutiva» del pensamiento posthegeliano. Los herederos de la teoría crítica, desde Habermas hasta Honneth (véase II, 3), deberán medirse seriamente con esta herencia negativa.

c) En un ensayo de Martin Heidegger escrito a principios de los años sesenta, «El final de la filosofía y la tarea del pensamiento»[19], la imagen posthegeliana de la *superación* (la autosuperación de la filosofía como *Aufhebung,* «disolución-realización») se coloca en conexión con la *fragmentación* de la filosofía en las distintas ciencias y técnicas, y los dos procesos se terminan identificando.

La filosofía se encuentra cercana a su fin, dice Heidegger, gracias a un desarrollo derivado de su naturaleza. Entendida como pregunta sobre las distintas regiones del ser —el arte, el derecho, la naturaleza, la historia— ha profundizado y especificado su interrogar hasta desmembrarse en las distintas ciencias que se ocupan de la historia, el derecho, la naturaleza, etc. Este resultado ya aparecía como intrínseco en el modo en el que se formulaba la pregunta sobre el ser en el periodo «humanista» del pensamiento griego, en la época de los sofistas, Sócrates y Platón: ahora, por primera vez, la interrogación sobre el ser se realizaba en función del hombre, de sus oportunidades y de su mirada.

Por tanto, el diluirse en las ciencias específicas era la íntima vocación de la filosofía incluso desde sus orígenes. Pero ¿por qué la «realización» de la filosofía en las ciencias supone también su fin? Las ciencias específicas, explica Heidegger, se caracterizan por relacionar mecánicamente ciertos «conceptos estructurales», categorías o criterios, con sus objetos específicos. Las categorías en cuestión sirven en su ámbito específico de aplicación, y a éste «se le otorga sólo una función cibernética, negándole todo sentido ontológico». Es como decir que la «pregunta sobre el ser» de la que la filosofía y las ciencias específicas han surgido no aparece más: existe sólo una organizada pluralidad de operaciones encuadradas técnicamente y científicamente reguladas (véase I, 5, apar. 11).

Heidegger describe el mundo de la ciencia y de la técnica como un mundo dominado por un saber instrumental, operacional, fragmentado. La descripción es, en sus trazos esenciales, muy similar a la que años antes habían ofrecido Husserl y los teóricos frankfurtianos. En los tres casos se intenta repensar el papel de la razón filosófica en el mundo sometido a la «idealización» matemática y técnica, colocado bajo el dominio de la ciencia-técnica: se trata, por tanto, de repensar las razones de la filosofía frente a la propia encarnación tecnológica.

Sin embargo, las soluciones divergen sensiblemente. Adorno y Horkheimer proponen un *autocrítica* de la razón: la filosofía no ha terminado porque no se ha «realizado», la razón instrumental ha creado un mundo antifilosófico al que la filosofía residual debe contraponerse: el pensamiento crítico, guiado por la fuerza de la negativa, debe contrastar el no-pensamiento de la técnica. Husserl propone una idea distinta (fenomenológica, no «objetivista», pero consciente del papel «constitutivo» del sujeto en el proceso de adquisición del conocimiento) de cientificidad, para oponer a la cientificidad de la razón técnico-científica. Para Husserl, como para Adorno y Horkheimer, y como para otros teóricos de la primera mitad del siglo de tendencia neoidealista o fenomenológica-existencial, la filosofía como género en extinción se sostiene por el imperialismo de la ciencia.

Heidegger, sin embargo, al partir de la visión de la continuidad sustancial entre filosofía y ciencia, entre razón filosófica y razón técnico-estructural, se considera autorizado a contraponer más bien los términos «filosofía» y «pensamiento». Teniendo en cuenta que la «filosofía» —entendida como el modo específico, metafísico y, por tanto, «cientificista» de ejercitar el pensamiento que ha dominado Occidente— ya ha terminado, ¿qué otras posibilidades se mantienen abiertas al «pensamiento»? La filosofía, sin duda, se identifica en este contexto con el objetivismo científico que Husserl había condenado tanto en la *Filosofía como ciencia rigurosa* como en *Crisis.* Heidegger llama «metafísica», y de forma más genérica «filosofía», a la visión del ser como realidad ubicada «frente» a la mirada humana, como conjunto de cosas «presentes», «disponibles» al obrar del hombre, que Husserl consideraba típica del pensamiento na-

[19] M. Heidegger, «Das ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens», en *Zur Sache des Denkens,* Tübingen, Niemeyer, 1969. [Trad. esp.: *Tiempo y ser,* Madrid, Tecnos, 1997.]

turalista e «ingenuo» del científico (véase también I, 3 y 4). Pero en esta perspectiva, la cuestión del pensamiento en el mundo dominado por la técnica se presenta de una manera totalmente distinta.

La hipótesis introducida por Heidegger consiste en que debería existir una especie de modo *prefilosófico* de pensar, al margen del destino de la filosofía y de las ciencias que de ésta derivan. «¿Existe para el pensamiento, más allá de la *última* posibilidad de esta manera definida (la resolución de la filosofía en las ciencias tecnificantes), una *primera* posibilidad, de la que el pensamiento filosófico debería partir pero que, en cuanto filosofía, no se encuentra en grado de experimentar y de emprender?»; si así fuese, «escondida en toda la historia de la filosofía, desde su inicio hasta su final, debería encontrarse reservada al pensamiento una tarea que no era accesible ni a la filosofía en cuanto metafísica, ni, mucho menos, a las ciencias que de ésta derivan» («El final de la filosofía y la tarea del pensamiento»).

Aparece un aspecto inédito, pero también ambiguo, en el discurso de Heidegger que no debe ser infravalorado. Se reconoce una incompatibilidad entre la lógica de la técnica y la praxis filosófica tradicional: la técnica es, sin duda, el fin de la filosofía. Pero también se reconoce una continuidad entre la una y la otra, una continuidad no sólo justa y consecuencial (el mundo de la técnica es eso que la filosofía se *merece*, por ubicar en mal lugar la pregunta por el ser), sino también «positiva», es decir, a tener en cuenta favorablemente. El mundo de la técnica indica, de hecho, el fin de la filosofía, y al mismo tiempo el (re)nacimiento de un pensamiento pre- y postfilosófico.

Existe una potencialidad prefilosófica (o postfilosófica) inexplorada que parece abrirse en el mundo técnico-científico; la conclusión de la filosofía en la ciencia y, por tanto, en la técnica, coincide con el nacimiento de nuevas-antiguas condiciones del pensamiento. Aquí se introduce la visión doble de la técnica, como «buena» conclusión de la metafísica y como territorio del extremo «olvido del ser» que domina en los últimos escritos heideggerianos (véase I, 3 y 4 y II, 2 apar. 9, pero también II, 5, apar. 11). Dentro de la tradición que recibe la influencia de Heidegger, esta duplicidad ha dado lugar a posiciones dispares que van desde una solución que secunda de manera más o menos radical el fin de la filosofía hasta posiciones de condena del pensamiento «calculador» que se expresa en la técnica.

Pero si la conclusión de Heidegger se tiene que asumir literalmente, si «filosofía» es el nombre de una forma de ejercitar el pensamiento junto a la propia conclusión adecuada, y si existe algo *diferente*, una especie de residuo que excede la conclusión de la filosofía, entonces queda por definir eso sobre lo que se está hablando: ¿se trata de la otra ontología, de la otra pregunta sobre el ser, la originaria, la de Parménides, enmudecida por el giro humanista de siglo V? ¿Es un pensamiento chamánico, sapiencial, aforístico, poético, definido por ciertas peculiaridades de forma y estilo? ¿Se trata del «otro pensamiento» de la tradición hebrea, paralelo y marginal respecto al modelo de racionalidad concebido por el cristianismo, para el cual se ha producido efectivamente una obra de salvación y Dios ha estado en la Tierra? ¿Se trata de la *phronesis* aristotélica, el saber ético-práctico que la racionalidad instrumental científica ha marginado, un saber que surge del *ethos*, de las costumbres de raza, lengua, mentalidad y a ellas se dirige? ¿Es el pensamiento de la tríada «loco-artista-niño», reducida al silencio por el dominio político-institucional de la racionalidad sana, normal, adulta? Pero, en resumen (problemática que es esencial al mismo desarrollo heideggeriano de la cuestión, y que se hereda específicamente desde Derrida hasta Vattimo), ¿esta búsqueda del otro no se convierte en sí misma en la obsesión de la racionalidad filosófica occidental, según la cual mientras buscamos lo Otro nos encontramos más adecuada y disciplinarmente en lo Mismo, y mientras pretendemos «salir» de la filosofía más nos adentramos de manera profunda en una praxis que ha hecho de la autotranscendencia su propio rasgo distintivo?

Este conjunto de problemáticas define el horizonte en el que se desarrolla el debate, desde los años sesenta hasta los ochenta, sobre el fin de la filosofía en el postmodernismo, en la hermenéutica, en el postestructuralismo y en el neopragmatismo.

5. *La cuestión del nihilismo*

Por tanto, hacia la mitad del siglo se presentan todas las condiciones para que se vuelva a pensar de manera radical sobre el destino de la filosofía (y, de forma más general, sobre la racionalidad) en el mundo contemporáneo. La alternativa esencial que comienza a perfilarse en los años sesenta[20] se produce entre: a) la reconstrucción de la razón moderna (ilustrada y cartesiana) y b) la toma de consciencia de su fin.

[20] La cultura contemporánea en el transcurso de este siglo ha conocido distintas fases de crisis y restablecimiento de la filosofía. José Ortega y Gasset en *La idea de principio en Leibniz*, cit., reconoce en los años treinta un momento de renacimiento de la filosofía, en un primer momento sometida por el «imperialismo de la ciencia» y afectada por la crisis de la segunda mitad del siglo XIX (véase también «Qué es la filosofía», presentado en 1930 en un teatro de Madrid, publicado después de su muerte). En los años cincuenta y sesenta, los desarrollos de la lingüística estructuralista provocan una nueva fase de crisis y un restablecimiento del debate con la «Nietzsche-Renaissance» de los años sesenta-setenta y con el movimiento postmodernista: pero en esta última fase, como se verá, la discusión adquiere unos matices que en cierto sentido pueden ser considerados como apocalípticos.

Esta última posición presenta distintas formulaciones y variantes; la afirmación del fin de la racionalidad filosófica tradicional se formula mediante una postura pesimista o reactiva: se considera como fin sin remisiones de la razón o como premisa de cualquier otra forma de racionalidad o de lógica.

No debe considerarse que en los años sesenta se produzca un restablecimiento de los estudios sobre Nietzsche, una «Nietzsche-Renaissance» que afecta a Francia, Italia, Alemania, y en menor medida a los Estados Unidos[21]. De hecho, Nietzsche siempre ha sido el teórico más importante de la crisis de la razón, el que ha señalado (y en cierta medida adelantado) todos los resultados de esta tesis. «La novedad de nuestra posición actual respecto a la filosofía», escribió en un fragmento de los años 1879-1881, «es una convicción que hasta ahora no ha pertenecido a ninguna época: no poseemos la verdad». Probablemente en esta fórmula se resume el punto final del triple periplo hasta aquí trazado: la crisis de la filosofía desmembrada en las ciencias, fracasada como ciencia, negada y superada por la vida, por la existencia determinada, por la historia, por la religión. Nietzsche también había previsto las distintas posturas para asumir frente a este estado de cosas llamando «nihilismo» la afirmación de la pérdida de la verdad (o el estado, la condición, de un mundo sin verdad) y distinguiendo el nihilismo «pasivo», el crítico o nostálgico, resentido y reactivo, del nihilismo «activo» que contempla en el fin de los valores y en la pérdida de la verdad el «mediodía de la humanidad», la época en la que las sombras desaparecen y es posible el «estruendo de los espíritus libres».

[21] En M. Ferraris, *Tracce, Nichilismo, moderno, postmoderno* (Milán, Multhipla, 1983), un texto esencial para clarificar la importancia del pensamiento de Nietzsche en el complejo movimiento de disolución-reconstrucción-superación de la filosofía que tiene su origen en los años sesenta, se proponen (pág. 158) las razones principales del renacimiento del pensamiento postnietzscheano de la siguiente manera: a) debilitamiento de las prevenciones políticas que habían sancionado las ecuaciones Nietzsche = nazismo y Nietzsche = irracionalismo burgués; b) afirmación del psicoanálisis como teoría de la cultura y de la liberación, sobre la base de la cual se establece la afinidad entre Nietzsche y Freud, desenmascaradores de los instintos; c) inicio (simultáneamente en lengua italiana, alemana, inglesa y francesa) de la edición completa de las *Opere* nietzscheanas a cargo de Giorgio Colli y Mazzino Montinari (publicada en Italia por Adelphi). Sobre la noción de «nihilismo» desde el siglo XIX hasta hoy puede consultarse *Introduzione al nichilismo* de F. Vercellone, Roma-Bari, Laterza, 1992. Véase también la voz «Nichilismo» de F. Volpi en *La filosofia*, a cargo de Paolo Rossi (Turín, UTET, 1995, vol. IV), desarrollada después en el ensayo *Il Nichilismo*, Roma-Bari, Laterza, 1996. La elaboración del tema del nihilismo como trasfondo de la contemporaneidad ha sido desarrollada por G. Vattimo (véase II, 2, apar. 16) en *Le avventure della differenze*, Milán, Garzanti, 1980; *Fine della modernità*, Milán, Garzanti, 1985; y *Oltre l'ermeneutica*, Roma-Bari, Laterza, 1994.

La filosofía contemporánea (véase también I, 5, apar. 1) ha sido inducida a compartir substancialmente las descripciones de Nietzsche (a veces sin referirse a esto de un modo explícito) o a reflexionar sobre la pérdida de la verdad, el «fin de los valores», la «muerte de Dios» o la «crisis de la razón». En el periodo que abarca los años sesenta y setenta, los intentos de restauración de la razón frente al mundo administrado de la ciencia y de la técnica desarrolladas en el ámbito de la fenomenología o en el del marxismo crítico, así como el intento de pensar una racionalidad científica capaz de incluir la filosofía como una forma de metaciencia o de autolegitimación de la ciencia realizado desde el neopositivismo, se muestran en parte superados.

La razón frankfurtiana (véase II, 3) se mantenía prisionera de su propio papel crítico, le faltaba completamente cualquier éxito realizativo, cualquier liberación concreta («En esta sociedad», escribió Horkheimer, «ni tan siquiera la situación del proletariado garantiza el conocimiento justo»); la solución fenomenológica propuesta por Husserl se realizaba, de forma general, en el desarrollo de «ontologías regionales» sin un proyecto unitario de crítica o reconstrucción de la racionalidad (la reformulación de los temas husserlianos se encuentra en el interior de la hermenéutica que en los años sesenta y setenta, con Apel, Gadamer y Ricoeur, permite un restablecimiento del discurso general sobre el destino de razón: véase II, 2 y 3); y finalmente, el programa neopositivista se había agotado, como ya se ha señalado, al afirmarse en una concepción teórica o pragmática o decididamente hermenéutica de los fundamentos de la ciencia (con Kuhn, Quine, y los reflejos epistemológicos de las últimas teorías wittgensteinianas: véase también I, 5 y II, 5).

Podemos considerar como casos ejemplares de los diversos tipos de elaboración del problema dos colecciones de ensayos aparecidos en Italia en 1979 y en 1983: *Crisis de la razón* y *El pensamiento débil*[22]. La tendencia general que se perfila en el primer volumen consiste en la idea de que es necesario pensar una forma de racionalidad (ética, política, teórica) nueva para contraponer al «vacío» dejado por la crisis de la razón; en el segundo, sin embargo, se afirma la renuncia a «salvar» la razón del «fantasma irracionalista» y se clausura la racionalidad proyectual, instrumental y también política que se expresa en la metafísica, en definitiva, se delinea la posibilidad de un pensamiento no organizado en una «razón», capaz de articularse en la «penumbra».

[22] A. G. Gargani (ed.), *Crisi della ragione*, Turín, Einaudi, 1979; G. Vattimo y P. A. Rovati (eds.), *El pensamiento débil*, Madrid, Cátedra, 1986.

La diferencia entre los dos puntos de vista es más bien sutil, aunque las implicaciones son distintas. Mientras que en el primer caso se intenta una reconstrucción de la razón o se refleja históricamente su crisis, en el segundo se toma nota del fin de la «aventura metafísica» y se procede a explorar lo que se consigue de ésta, ya sea en el sentido de la superación de la metafísica, o ya sea en el sentido de su continuación «debilitada». Lo que expresamente se teoriza en el segundo caso es, sobre todo, el fin —considerado de una manera *favorable* (se trata substancialmente de la superación de un obstáculo)— de la fuerza proyectual, sistematizante, del pensamiento metafísico y, por tanto, la tentación de disponerse en una ética y en una praxis de la «debilidad» (véase I, 5, apar. 10 y II, 2, apar. 16).

Un tercer tipo de asunción del nihilismo puede identificarse con algunas ideas contenidas en el pensamiento postestructuralista francés a comienzos de los años setenta (véase II, 4). En este caso se trata expresamente de «nihilismo activo», afirmativo, privado de cualquier pesar o nostalgia por el fin asumido de la metafísica. Los franceses —Deleuze, Foucault, el primer Lyotard— se remiten a Nietzsche y proponen una transfiguración afirmativa del nihilismo, declarando el «fin del luto» y la completa asunción de los *recursos* implícitos en la condición de la «muerte de Dios».

Como se ve, en el interior de un horizonte común, marcado por la percepción de cierto debilitamiento de las premisas de la racionalidad metafísica clásica, se presentan posturas sutilmente distintas, diversas entonaciones y diversos acentos. Respecto a las categorías individualizadas por Nietzsche, los teóricos italianos de la crisis de la razón[23] ejemplifican o una forma distinta de nihilismo «reactivo» o bien un intento de superación del nihilismo y de restauración de la racionalidad; los franceses ejemplifican, como se ha indicado, una variante afirmativa del nihilismo, y el movimiento del «pensamiento débil» simboliza una variación ulterior que se precisa como idea de un «apoyo» al declive de las estructuras metafísicas acompañado de la «piedad» por su debilitamiento (véase I, 5, apar. 10). En los años posteriores, todo el debate se desplaza hacia el plano de la noción de «postmodernidad»: y sobre este plano es donde emerge y se teoriza expresamente la cuestión del fin de la filosofía.

[23] M. Ferraris, en *Tracce*, cit., págs. 31 y ss., recuerda también la posición de Emanuele Severino y la de Massimo Cacciari, ambos teóricos, en sentidos distintos, del nihilismo como pensamiento de la negatividad: véase en particular, de Severino, *Gli abitatori del tempo*, Roma, Armando, 1978; *Essenza del nichilismo*, Milán, Adelphi, 1982; *La struttura originaria*, Milán, Adelphi, 1881; y de Cacciari, *Pensiero negativo*, Venecia, Marsilio, 1977, y *Dallo Steinhof*, Milán, Adelphi, 1980 (véase también II, 2, apar. 19).

6. *Derrida y la paradoja del fin*

Para decidir no hacer filosofía, decía Aristóteles, es necesario siempre filosofar. Esto significa que la filosofía incluye *también* su propia negación; se trata de una forma de saber, o de un tipo de discurso, que desde el principio y constitucionalmente admite, tematiza e implica su propio fin, su propia superación.

Esta dialéctica, que Aristóteles resolvía en favor de la filosofía y de la que Hegel había tratado las consecuencias extremas colocando la filosofía en el vértice de las expresiones del espíritu, era también el trasfondo y el presupuesto de las expresiones de aquella lógica de la superación que, como hemos visto, influye decididamente en los pensadores radicales posthegelianos. Si, de hecho, la filosofía incluye su propio fin, esto puede significar que es *más fuerte* que la propia muerte (solución de Aristóteles, de Hegel, y más recientemente de Apel: véase I, 5), o bien que en su ser y en su principio ya se ha refutado por sí sola (la *salida* de la filosofía es la solución de los posthegelianos de izquierda, y puede ser también encontrada en el pensamiento hebreo, en Franz Rosenzweig, por ejemplo)[24]; o, finalmente, puede significar que la filosofía es una forma de pensamiento *en perenne estado de autosuperación y autorrefutación*.

Es esta última, precisamente, la visión del fin de la filosofía que se defiende en Jacques Derrida (véase I, 2; II, 2, apar. 15; y II, 4, apar. 10). En un texto de 1983 titulado *Sobre un tono apocalíptico adoptado hace tiempo en filosofía*, Derrida coloca la cuestión en términos especialmente claros y resolutivos: «Occidente ha estado dominado por un poten-

[24] Una ilustración del juego «suicida» que connatural al intelecto filosófico puede encontrarse en F. Rosenzweig, *Das Büchlein vom gesunden Krauken Menschveistand*, Athenäum, Jüdischer Verlag, 1984. De F. Rosenzweig (1886-1929), autor especialmente importante para los desarrollos del pensamiento contemporáneo (es reconocible su influencia sobre Gadamer o Derrida), se destaca, además de la obra principal *Der Stern der Erlösung*, La Haya, Nijhoff, 1981, donde teoriza sobre la complementariedad del judaísmo y del cristianismo, las breves notas suplementarias de *Der Stern*, de 1925, publicadas con el título *Urzelle*, en *Kleinere Schriften*, Berlín, Schocken Verlag, 1937. [Trad. esp.: *El nuevo pensamiento*, Madrid, Visor, 1989.] Sobre el problema de la «exclusión» de la filosofía en el pensamiento hebreo véase el ensayo de M. Ferraris, «La esclusione de la filosofia. Ebraismo e pragmatismo», en *Postille a Derrida*, Turín, Rosenberg & Sellier, 1990.

te programa que a su vez era un contrato no rescindible entre discursos del fin. Los temas del fin de la historia y de la muerte de la filosofía son simplemente las formas más comprensivas, macizas y compactas. [...] ¿No es verdad que todos los disensos han tomado el aspecto de un exceso de elocuencia escatológica, que cada recién llegado, más lúcido que el anterior, más vigilante y también más pródigo, añade: os lo digo yo, no es sólo el fin de esto sino también y sobre todo de aquello, el fin de la historia, el fin de la lucha de clases, el fin de la filosofía, la muerte de Dios, el fin de las religiones, el fin del cristianismo y de la moral [...], el fin del sujeto, el fin del hombre, el fin de Occidente, el fin de Edipo, el fin de la tierra [...] y también el fin de la literatura, el fin de la pintura, el arte como cosa del pasado, el fin del universo, el fin del falocentrismo y del falogocentrismo, etc.?» Por otro lado, cualquiera que afirmase que esta crisis no es verdadera, que «el final siempre ha existido», etc., «también estaría tomando parte, voluntaria o involuntariamente, del concierto»[25].

La posición de Derrida es sintéticamente enunciativa: existe una especie de «canción de organillo», como decía Nietzsche, que repite llanamente la evidencia del fin. Es obvio que se trata de una repetición estéril, de un «tono» o un «estilo», pero es también necesario admitir que el «tono apocalíptico» es inevitable, es el trasfondo de la propia filosofía, el horizonte en el que la tradición se desarrolla y es pensable. Por esta razón se justifica la constitutiva *duplicidad* de la praxis filosófica de Derrida, continuamente colocada entre la *ironía* (autorrefutación, aligeramiento o atenuación de las propias tesis) y la *mística* de la inevitabilidad del fin.

Al igual que los filósofos pertenecientes a la izquierda hegeliana, Derrida provoca que la dialéctica *actúe* contra la filosofía. A diferencia de Kierkegaard, Marx y del Nietzsche vitalista, Derrida no considera la vida, la justicia social, la esperanza religiosa como buenos motivos para contraponer a la filosofía: sabe que la vida, la justicia y la religión son instancias filosóficas; y a diferencia de Heidegger, no considera que exista una pregunta más auténtica y originaria sobre el ser que pueda contraponerse a la metafísica (a la filosofía tradicional) y a la ciencia (última producción del saber filosófico). La crítica de Derrida es mucho más radical y más radicalmente «nihilista», o sea, fundada en el fin de los valores o «muerte de Dios» teorizada por Nietzsche, que constituye el trasfondo propiamente filosófico de la cultura del fin. Si retornamos a la famosa afirmación nietzscheana «no poseemos nunca la verdad» nos damos cuenta de que la consecuencia del nihilismo sólo puede consistir en una lógica *doble* y *paradójica*.

La afirmación sobre «el fin de la verdad» es, de hecho, manifiestamente autorrefutativa: ¿no se considera este fin a su vez como una «verdad»? ¿El contenido de la verdad sobre el que se trata no es quizá de nuevo la negación de la verdad? Dos nuevos caminos se abren o quizá un sólo camino que «deberá continuar bifurcándose»[26]. La solución de Derrida se origina sobre esta dualidad en la que se detecta el último y culminante éxito de la metafísica (véase también I, 5, apar. 10), y se desarrolla como *deconstrucción* de los textos de la tradición filosófica.

¿Qué quiere decir «deconstrucción» de la metafísica (el término se presenta expresamente como una traducción del concepto heideggeriano de *Destruktion:* véase II, 2, apar. 15)? En una entrevista de 1971, Derrida expuso con claridad su posición al respecto. Deconstrucción significa, antes que nada, individuar en los textos «oposiciones», las típicas parejas conceptuales que están en la base de toda argumentación, y mostrar que no se trata nunca de un «pacífico vis a vis» sino de «una contraposición jerárquica violenta» en la que uno de los opuestos prevalece sobre el otro; por tanto, es necesario «derribar la jerarquía», afirmar las razones del concepto «más débil»[27]. Sin embargo, todo esto significaría permanecer todavía en el interior del régimen que se quiere deconstruir; es por tanto necesaria la instauración de la razón *irónica,* la escritura «doble» que constituye el requisito típico de los textos de Derrida y que esencialmente *desmiente, aligera,* pone en duda los propios contenidos mismos.

Lo que queda, a partir del trabajo de la deconstrucción, es el dominio de la escritura. El trabajo de la deconstrucción no es un verdadero trabajo conceptual (aunque de hecho opere sobre los conceptos), sino que, antes que nada, es *textual:* ya sea en el sentido de que sus objetos son los *textos* de la tradición filosófica, ya sea en el sentido de que esos textos son considerados como tales, en la evidencia «ingenua» de lo que dicen (sin suponer que estos expresen o intenten un «querer decir» interior o ulterior); resumidamente, en el sentido de que la deconstrucción misma se efectúa en la escritura, la textualidad.

Estas tesis tienen su origen en un complejo análisis del pensamiento de Heidegger, de Husserl y de la tradición filosófica occidental (véa-

[25] J. Derrida, *D'un ton apolagyptique adopté naguère en philosophie,* París, Galilée, 1983.

[26] G. Vattimo y P. A. Rovatti, Introduzione a *Il pensiero debole,* cit. pág. 20.

[27] J. Derrida, *Positions,* París, Minuit, 1972. [Trad. esp.: *Posiciones,* Valencia, Pre-textos, 1977.]

se II, 4, apar. 10). Lo que es importante observar por ahora es que con esa manera de pensar se afirma una praxis de la filosofía como género de escritura, como un (más o menos específico) arte del texto.

En este punto Derrida secunda y radicaliza una tendencia ya presente en Heidegger. En el intento de superar el modo de hacer teoría de la tradición filosófico-metafísica, Heidegger se encontraba justo en la última fase de su pensamiento en la que hace «poesía» filosófica y en la que recurre más frecuentemente a los poetas. Ya se ha aludido al hecho de que el esfuerzo posthegeliano de «abrir» la filosofía al propio otro, al mundo impuro de la existencia y de las relaciones sociales, tendía a provocar el trasvase de la filosofía hacia una praxis completamente distinta: en el trabajo de la ciencia económico-social o en el ejercicio de la literatura, en el «discurso edificante». Nietzsche, por otro lado, había previsto este trasvase hacia el arte y había preconizado el nacimiento de los «filósofos artistas».

Ahora Derrida encarna esta hipótesis de una forma más radical que Heidegger: lo que hace Derrida es una filosofía «artística» o «literaria». Él construye a partir de los textos de la tradición filosófica y de la propia escritura, entregándose en buena parte a la casualidad del lenguaje escrito, de la misma manera en la que el artista se encuentra en parte guiado por las exigencias de la obra, de la casualidad, o, mejor dicho, de la voluntad sobrepersonal, del mismo lenguaje. ¿Se trata de un «abandono» de la filosofía o de su consecuente continuación? Teniendo en cuenta las premisas en las que se mueve Derrida, una pregunta de este tipo posee obviamente una respuesta doble: se trata de una continuación y *además* de una superación de la metafísica, de la filosofía.

El punto de vista de Derrida, para esta y otras posiciones, posee elementos de estrecha afinidad con la praxis crítica de Paul de Man (1919-1983) y de otros críticos literarios y escritores estadounidenses (véase II, 2, apar. 17). Se explica de esta manera el éxito de las teorías derridianas en América en los años ochenta y el desarrollo, en esa otra parte del Atlántico, del deconstruccionismo como movimiento filosófico y como praxis de crítica textual.

En las distintas corrientes del «textualismo» americano la idea del texto como entidad autónoma, dotada de una cierta primacía libre respecto al trabajo crítico interpretativo, tiene como punto de llegada una variedad de posiciones caracterizadas por una idea «postfilosófica» de la interpretación. Si cada texto posee una naturaleza arbitraria, se consigue que también el trabajo interpretativo y también la lectura crítica sean siempre parciales y que se justifiquen sólo como literatura. Por esta razón se justifica la pérdida de la distinción entre «géneros» textuales como filosofía, poesía, etc., y la totalización del hecho literario. Escribió de Man: «La literatura se encuentra por doquiera; lo que llamamos antropología, lingüística, psicoanálisis no es nada más que el reaflorar de la literatura»[28].

7. *Lyotard, la técnica y la postmodernidad*

Lo que convierte a Lyotard en un teórico del fin de la filosofía es sobre todo el análisis del mundo contemporáneo y del destino de los saberes presentada en su importante texto de 1979 titulado *La condición postmoderna* (véase II, 4, apar. 9). Aquí Lyotard describe la situación de la cultura actual atendiendo al cambio en las relaciones políticas y sociales producido por las innovaciones técnicas y, de manera particular, por la «informatización» de la sociedad y de la cultura.

La hipótesis teórica que Lyotard considera más adecuada para describir estas nuevas condiciones es la teoría de los «juegos lingüísticos» formulada por Wittgenstein en los años treinta y que ha sufrido distintos desarrollos dentro de las distintas corrientes de la filosofía analítica del lenguaje (véase II, 1 y el apar. 3 de este capítulo). Recordemos que la propuesta de Wittgenstein es una versión lingüística del relativismo (véase I, 5, apar. 5) por la que el lenguaje se encuentra concebido como un conjunto de «juegos» o de «jugadas» que responden a reglas regionalmente válidas, y por tanto no es pensable un «metajuego» soberano en el que formular enunciados universales, válidos para todos los juegos. Esta misma lógica es la que según Lyotard domina la sociedad postmoderna, informatizada: una razón fragmentada, con reglas locales y lenguajes no comunicantes.

La primera consecuencia obvia es que en esta situación termina el papel-guía del Estado (hasta los años treinta responsable con éxito de la política económica, tanto en el ámbito occidental como en el oriental); se produce una progresiva perdida de centralización en los procesos sociales, las relaciones se convierten en complejas y cambiantes, se verifica una «atomización» de lo social en la red elástica y, a la vez, desconexa de los juegos lingüísticos. Todo es evidentemente contingente y provisional: tanto las jugadas realizadas en el interior de los juegos, como las estrategias inventadas para funcionar en el interior de las reglas o a través de éstas.

---

[28] P. de Man, *Cecità e visione*, Nápoles, Liguori, 1975, pág. 20. Para este mismo argumento véase el útil trabajo de G. Borradori, *Il pensiero postfilosofico*, Milán, Jaca Book, 1988.

Todo esto no sería un problema en sí mismo, observa Lyotard, si no fuese porque todavía hoy, como siempre, el saber (la ciencia) tiene la necesidad de legitimarse, es decir, de orientarse según los criterios de lo verdadero y de lo correcto. Desde siempre el saber científico ha tenido que ser mantenido por un «saber narrativo» que abastece en forma de «narración» los criterios de lo correcto y lo verdadero.

Frente a las condiciones ofrecidas, los dos grandes tipos de discurso legitimador (leamos: de filosofía) de los que se ha servido el saber científico en la modernidad, los dos tipos de «grandes narraciones» *(grand récits)* que justifican los procedimientos de la ciencia y del conocimiento, pierden toda credibilidad. De hecho (véase especialmente el cap. 10), el primer tipo de *récit* legitimador, la narración «especulativa», pretende que un discurso, para poder ser clasificado adecuadamente como científico y fundado, debe incluir el propio metadiscurso: pero esto es sólo posible admitiendo una «vida del Espíritu», circunstancia impensable en la visión contemporánea del lenguaje constituida por la pluralidad no gobernable de los juegos lingüísticos. Respecto al segundo tipo, la narración «emancipativa» típica de la tradición que desde la ilustración desemboca en el marxismo y en sus desarrollos divergentes (estalinismo, escuela de Frankfurt) exige que a partir de un cierto número de enunciados descriptivos se obtengan legítimamente enunciados prescriptivos, pero esto no es pensable en la estructura contemporánea de los saberes y a partir de la naturaleza del «vínculo social» actual.

En ambos casos, para que exista discurso legitimador (filosofía entendida en el sentido idealista o positivista) es necesaria la posibilidad de instituir un «metalenguaje universal», pero ésta es una circunstancia impensable en el *estallido* de los lenguajes que caracteriza la condición postmoderna: «la filosofía especulativa o humanista [...] debe renunciar a sus funciones de legitimación, lo que explica su crisis allá donde pretende asumirla y su reducción al estudio de las lógicas o de las historias de las ideas allá donde ésta ha renunciado por realismo»[29].

Lyotard se presenta (aquí, y en otras obras) como un «nihilista activo», es decir, orientado a evaluar benévolamente, e incluso con entusiasmo, la pluralización de los criterios y de los juegos en la postmodernidad. Pero ¿cómo sobrevive la filosofía en estas condiciones cambiantes, si no debe reducirse al estudio «de las lógicas» —refiriéndose a la filosofía analítica— o «de las historias de las ideas» —refiriéndose a la hermenéutica? En la época de *La condición postmoderna,* Lyotard teoriza una filosofía («un metadiscurso») *parcelizada,* un trabajo de legitimación especial, válido para los procedimientos individuales. Se trata, en otras palabras, de desligar la cuestión de la legitimación de la pretensión de universalidad. Respecto a los problemas ético-emancipativos que se mantienen abiertos en una sociedad «atomatizada» que se encuentra gobernada por la informática y por el universo de los juegos lingüísticos, Lyotard señala el libre acceso del público a las memorias y a los bancos de datos» como única y resolutiva condición para que la discusión sobre «prescripciones» y sobre «decisiones» sea posible.

La posición de Lyotard (al igual que la de otros teóricos europeos de la postmodernidad: véase II, 2, apar. 16 y II, 4, apars. 12 y 13) es aquí todavía «filosófica»: la pluralización, la pérdida del centro, la «marginación» de la filosofía se pone en relación con la superación (de hecho) del pensamiento especulativo. Para el postmodernismo americano (por ejemplo, para Ihab Hassan: véase II, 4, apar. 11) el universo atomizado de los juegos lingüísticos y de los procedimientos técnicos es un universo decididamente postfilosófico, donde una profesión de pluralismo no tiene mayor dignidad y mayor credibilidad que un riguroso monismo, sino que todo es igualmente indiferente, válido sólo en el plano teórico o pragmático. Después de la primera teorización de la postmodernidad, Lyotard se encuentra preparado (con *La diferencia,* 1983) para profundizar en su tesis sobre los juegos o regímenes lingüísticos, o «familias de frases», y para redefinir la filosofía como una forma de «racionalidad práctica» o *phronesis* que reemplaza la filosofía política por una «política filosófica», dirigida a divisar en el universo plural de los juegos «los indicios de una finalidad hacia la que tiende el género humano»[30].

Respecto a la relación entre filosofía (o postfilosofía) y el mundo de la técnica, la orientación actual más común no concuerda con la constatación de aquella tensión o incompatibilidad que había sido advertida por los filósofos continentales del período comprendido entre los años treinta y los cincuenta e incluso por el propio Lyotard. La «autocomprensión» de la técnica, que se expresa en la *cibernética* (especie de ciencia de las relaciones entre los procesos mecánico-tecnológicos y de distintos fenómenos de retroacción e interacción entre los mismos), se encuentra hoy en día cercana a las tendencias de la filosofía «anticientífica» de acento idealista, fenomenológico o hermenéutico. Pensemos de manera particular en el desarrollo de la cibernética y de la *computer science* en la «teoría de la complejidad» (véase II, 5, apars. 11-13).

[29] J.-F. Lyotard, *La condición postmoderna,* Madrid, Cátedra, 1989.

[30] J.-F. Lyotard, *Le différend,* Paris, Minuit, 1983, pág. 19. [Trad. esp.: *La diferencia,* Barcelona, Gedisa, 1988.]

En el registro de la «gran mutación en el estatuto ontológico del objeto» recogido por el pensamiento científico (Edgar Morin), la epistemología de la totalidad compleja se ha acercado sensiblemente a los cánones de la ontología idealista-transcendental y a la hermenéutica. Se ha hablado, en efecto, de la «paradójica revancha de un saber (el filosófico-hermenéutico) que se creía superado»[31]. Se conformaría de esta manera la íntima parentela verificada por Heidegger entre ciencia-técnica y filosofía, pero sin deducir de ello el fin de la filosofía, sino al contrario, su perceptible «triunfo».

Respecto a la relevancia cultural del desarrollo tecnológico, las opiniones continúan siendo divergentes, como pone de manifiesto el debate sobre la Inteligencia Artificial (véase II, 5) y las discusiones suscitadas por el teórico del universo digital Nicholas Negroponte. En las descripciones de Negroponte (y de otros teóricos del mundo virtual) el universo telemático se asemeja a una especie de «idealismo realizado», o bien, a un mundo en el que el espacio posee menor valor que el tiempo y los individuos «hospedan» el universo entero en las paredes de sus propias casa (por no decir del propio yo). En esto consistiría el triunfo de la filosofía: el ser que la filosofía tradicional ha descrito, por lo menos desde Hegel, como una entidad total que se autorreproduce dialécticamente y en la que cada articulación contiene holísticamente la totalidad, aparecería ahora como el trasfondo ontológico propio de la revolución informática (Heidegger había previsto casi hasta los detalles de esta realización de la filosofía en la técnica: véase II, 5, apar. 11).

8. *Rorty y el fin de la filosofía en la tradición analítica*

El recorrido «crítico» perfilado hasta este punto, desde la autosuperación de la filosofía en la época posthegeliana a la fragmentación de la filosofía en las propias ciencias y en las técnicas, ha tenido en cuenta sobre todo a los teóricos continentales (véase I, 2), es decir, los pensadores europeos para los que la tradición idealista y las teorías de Dilthey, Husserl, Heidegger, el nihilismo y el vitalismo de Nietzsche y la crítica marxista de la razón burguesa tienen un peso determinante. Rorty se mueve inicialmente en un horizonte distinto pero caracterizado por una misma (más o menos inexpresada o latente) inclinación «anti-filosófica». Se trata del horizonte constituido: a) por el *neopositivismo* en sus últimos desarrollos, b) por el pensamiento del *segundo Wittgenstein,* y c) por el *pragmatismo* americano (en particular, por Emerson, James y Dewey).

La manera de proceder por la que Rorty llega a plantear de forma explícita la superación de la filosofía consiste esencialmente en articular los motivos de crítica y de rechazo del trabajo filosófico defendido por estos tres puntos de vista con los motivos de crítica y superación de la filosofía que hemos visto madurar en el pensamiento continental bien expresados en el ensayo de Heidegger sobre «El final de la filosofía y la tarea del pensamiento» de principios de los años sesenta y ejemplificados en la praxis filosófica de Derrida.

Es indudable que en la óptica del neopositivismo (por lo menos hasta Quine), del propio Wittgenstein, del pragmatismo, la filosofía sobrevive ya sea como mera «descripción» de juegos lingüísticos o «medicina» contra los problemas filosóficos, o como clarificaciones del trabajo de la ciencia o elaboraciones de una teoría pragmática de la verdad y evaluación de las distintas circunstancias ético-cognoscitivas que legitiman esta o aquella decisión teórica. Esto ocurre esencialmente porque sobreviven entre todos estos puntos de vista, aunque fuertemente debilitados a partir de los años cincuenta (véase el giro «antirreferencialista» en Quine, Wittgenstein y otros filósofos analíticos: II, 1 y 5), el valor y la legitimidad de una perspectiva científico-descriptiva. Aunque una propuesta similar es puesta en duda y condenada por la crítica heideggeriana (y típicamente continental: véase también I, 4 y II, 5, apar. 1) del *objetivismo* científico[32].

En este sentido, y substancialmente por estos motivos estructurales, que Rorty, acomodando las enseñanzas «anti-científicas» continentales con las enseñanzas más o menos latentemente «anti-filosóficas» de la tradición analítico-pragmática (véase apar. 3), consigue identificar la filosofía como una empresa inútil y socialmente dañina: porque alienta a detenerse sobre cuestiones poco provechosas como «Dios» o «la naturaleza humana», porque empuja hacia lo sublime en lugar de

[31] S. Givone, «Ermeneutica e teoria della complessità», en *Rivista di Estetica,* 1993.

[32] Una recuperación de las tesis rortyanas en lo que concierne a un fin de la filosofía ya consumado, tanto en la corriente continental (desembarco de la filosofía en una práctica cultural edificante y genérica: en la hermenéutica) como en la analítica (disolución del problema del significado en las teorías sobre la indeterminación de la traducción y sobre la «inescrutabilidad» de la referencia), ha sido propuesta por L. Colleti en su intervención titulada «Fine della filosofia?», aparecida en *MicroMega,* 1996, suplemento del núm. 5/95.

hacerlo hacia el respeto y la gentileza personal[33]. Se trata de una adquisición que actúa de trasfondo para las teorías éticas del pragmatismo («Nadie consigue comprender el significado de todos los ideales», había escrito James en *La voluntad de creer*, 1897. «Nadie debería presumir de juzgarlos fuera de la realidad. La pretensión de dictar reglas en materia de ideales es la raíz de la mayor parte de las injusticias y de las crueldades humanas»). En Rorty este aspecto se radicaliza, se enriquece de razones extraídas de las teorías hermenéuticas, wittgensteinianas, kuhnianas y davidsonianas de la verdad y se traduce en un análisis del presente en la filosofía.

La sociedad actual puede ser caracterizada como postfilosófica porque ha descubierto que no tiene necesidad de una teoría (universal), de la verdad, ni de esquemas conceptuales, exactamente de la misma manera en que la sociedad del siglo XVIII descubría que no tenía necesidad de la religión. Contra Habermas (véase II, 3, apar. 15), que relanza el programa filosófico hegeliano y «moderno» como única garantía de cohesión social, Rorty sostiene que la cohesión social actualmente no se cruza con líneas teórico-filosóficas, sino que se encuentra entregada a los valores pragmáticos, postfilosóficos, de la solidaridad, al sentido de la realidad comunitaria, a la persecución de la felicidad.

De este punto se sigue la visión de la praxis filosófica defendida por Rorty. Ante todo, la filosofía no es considerada como una empresa plurisecular de adquisición (más o menos progresiva) de verdades (científicas o éticas), sino como una «gran conversación» entre espíritus libres que inventan hipótesis (éticas, cognoscitivas) y lingüísticas (categorías, sistemas) con tendencias estético-convivenciales, que discuten entre ellos. En segundo lugar, el filósofo más apropiado para la contemporaneidad es un «escritor», aunque de un género particular: un escritor (narrador-poeta) que se mide con la tradición denominada filosófica y crea libremente, «hace que prolifere», el lenguaje que trata del ser, del hombre, del lenguaje mismo. O bien, otro ejemplar posible de filósofo o postfilósofo sería el *ironista* (figura típica, según Rorty, de la tradición que incluye a Hegel, Nietzsche, Heidegger y al propio Derrida): aquel que conoce la revocabilidad y la historicidad de las propias tesis y las sostiene siempre implicando, admitiendo, tematizando su contingencia. El filósofo

[33] Véase «La priorità della democrazia sulla filosofia», en *Filosofia '86*, Roma-Bari, Laterza, 1987, y la colección de ensayos de R. Rorty, *Contingency, Irony and Solidarity*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989. [Trad. esp.: *Contingencia, ironía y solidaridad*, Barcelona, Paidós, 1991.]

es, por tanto, un tipo especial de «teórico» cuya teoría se refuta a sí misma continuamente.

Este modelo de autorrefutación sistemática, que puede ser interpretado como una visión negativa (asintótica) de la dialéctica, se vuelve a proponer en muchos ambientes del pensamiento contemporáneo y se considera como praxis lógica o como principio descriptivo, historiográfico. Puede verse, por ejemplo, el falsacionismo de Popper y la *Philosophie du non* de Bachelard (II, 5), el estructuralismo dialéctico de Piaget y la dialéctica frankfurtiana (II, 3), el nihilismo débil y hermenéutico de Vattimo (II, 3), los desarrollos filosóficos de la teoría de las catástrofes de René Thom o la epistemología histórica de Kuhn (II, 5). En Rorty, la autorrefutación no tiene objetivos heurísticos ni edificantes, ni sirve como principio autocorrectivo o como regla prudencial; su objetivo es más bien antifilosófico, antiteórico, sirve como rechazo de toda «epistemológica» (pretensión de construir un teoría positiva de la ciencia y del conocimiento).

Sumario

Se reconstruyen, sobre todo, los pasos principales a través de los cuales se ha formado en la cultura contemporánea una visión compleja y problemática de la praxis filosófica (apars. 1-5) y, por tanto, se examinan algunas teorías recientes sobre el fin de la filosofía (apars. 6-8).

Orígenes. La crítica del idealismo hegeliano, que ocupa la segunda mitad del siglo pasado y que incluye no sólo a los adversarios de Hegel sino también a sus continuadores (apar. 1), implica más o menos expresamente la idea de una *autosuperación* de la filosofía cuyo resultado es la ciencia de la sociedad (Marx), la religión (Kierkegaard) o la vida (Nietzsche). El nacimiento de las nuevas ciencias (o bien la realización institucional de la idea de ciencia positiva) representa un ulterior elemento problemático (apar. 2). Nace la cuestión de la relación (de continuidad, contraposición o identificación) entre filosofía y ciencia. Se introducen tres posibles soluciones: 1) las ciencias naturales y exactas se diferencian en el plano del método (y también en el del objeto) de las ciencias del espíritu, que incluye la filosofía (Dilthey: modelo de la *dualidad*, dos regímenes de saber distintos se enfrentan en términos de complementariedad o de contraposición; 2) la filosofía es portadora de una forma de cientificidad *más amplia*, que *incluye* la ciencia (Husserl: modelo de la integración con predominio de la filosofía); y 3) la filosofía es una parte de la ciencia, un apéndice reflexivo de la misma (neopositivismo: integración con predominio de la ciencia). En el contraste entre filosofía y ciencia se presenta como trasfondo cierta tensión entre la filosofía tradicional y el análisis del lenguaje (lógica,

pragmática), y entre filosofía y sentido común, que atraviesa la cultura anglosajona desde el principio del siglo hasta los años cuarenta y que se instala en parte en el anti-intelectualismo y en el empirismo propio de la mentalidad inglesa (apar. 3).

1930-1960. La contraposición entre filosofía y ciencia se convierte para el pensamiento continental del periodo comprendido entre los años treinta y los sesenta en una tensión cultural entre la filosofía y el mundo de la técnica o de la ciencia realizada. En Adorno y Horkheimer, Husserl, en Heidegger, la tensión se interpreta en los términos de una forma de *autorrefutación* de la filosofía: la técnica se considera como la última y más peligrosa criatura de la razón filosófica. Nace la idea del *otro pensamiento* que puede contraponerse al desprecio del logos filosófico tradicional y a su transcripción científica (apar. 4). En los años posteriores, la totalidad del debate es atravesada por la cuestión del nihilismo (el que surge de la Nietzsche-Renaissance y de la difusión del pensamiento de Heidegger): versión más articulada de la problemática de la autorrefutación. Las diversas formas del nihilismo previstas por Nietzsche implican elaboraciones distintas del *otro pensamiento:* diversos comportamientos teóricos frente a la emergencia de la nada como destino del logos filosófico occidental (apar. 5).

Autores. En los apartados 6-8 se examinan tres autores que ejemplifican tres vías distintas de desarrollar el problema del fin de la filosofía: Derrida, teórico de una praxis filosófica irónica, hace un amplio uso de procedimientos de autorrefutación y de «aligeramiento»; Lyotard, teórico de la sociedad postmoderna como sociedad típicamente postfilosófica; y Rorty, quien teoriza el predominio de la democracia sobre la filosofía.

CAPÍTULO 2

Analíticos y continentales

¿Se encuentra la filosofía más cercana a la ciencia o a la literatura? ¿Se sirve preferentemente de la historia o de la lógica? ¿Es una «ciencia exacta» o es una «ciencia del espíritu»? ¿Es una ciencia o una forma de «saber» o de sabiduría práctica? Se trata de cuestiones clásicas que se dirigen a la naturaleza *poco específica* de la filosofía y a la vastedad y variedad de su historia, aunque en el curso de este siglo, y sobre todo a partir de los años sesenta, toda la problemática se ha transfigurado en la antítesis entre un modo *analítico* de hacer filosofía y un modo *continental.*

Como ha señalado Bernard Williams, la distinción es extravagante: una determinación territorial se coloca en el mismo plano que una corriente o una tradición de pensamiento. Es un poco como clasificar los automóviles a partir de las categorías «japonés» y «tracción delantera»: no se ve la utilidad heurística de una pareja de categorías de este género que recuerda las taxonomías borgesianas citadas por Foucault en el inicio de *Las palabras y las cosas* («los animales se dividen en: a) pertenecientes al Emperador, b) embalsamados, c) amaestrados, d) lechones, ...»).

Sin embargo, se trata de una distinción bastante expresiva porque nos recuerda inmediatamente la tendencia, típica de la filosofía analítica hasta hace veinte años, a presentarse como la única filosofía digna de este nombre en los países anglosajones. Además, el elemento territorial, que pone en juego ambiguas cuestiones de mentalidad, lengua, *ethos*, es considerado con atención: eso sugiere, de hecho, que en la alternatividad no se encuentra en juego una cuestión simplemente «teórica», o mejor dicho, que la teoría de la que aquí se trata no puede pres-

cindir de circunstancias contingentes y «culturales» (por ejemplo, no es irrelevante en el desarrollo del problema el papel de la sintaxis anglosajona, proverbialmente «simple», y de la mayor complejidad de la sintaxis francesa o alemana, etc.).

1. *Analíticos y continentales*

La antítesis se presenta ante todo como una disparidad, advertible en la literatura filosófica del periodo que abarca desde los años treinta hasta los sesenta, entre dos tipos de práctica textual, dos «estilos de escritura» y de argumentación. Esquemáticamente, el primer tipo de filosofía posee las siguientes características:

— hace uso de *formalismos* y lenguajes «disciplinados», exige argumentaciones en todo momento «controlables» y por tanto tiende a tratar cuestiones mas bien circunscritas;
— posee un talante prevalentemente conceptual, o temático, no se ocupa tanto de autores o de textos sino de conceptos o problemas.

El segundo:

— excluye el uso de lenguajes formalizados, hace uso de argumentaciones no siempre exactamente reconstruibles;
— posee un talante prevalentemente histórico, o textual, hace referencia a los autores, a los textos, a fases particulares de la historia del pensamiento, a grandes unidades histórico-conceptuales (la ontología antes y después de Platón, la cuestión de la modernidad, la racionalidad en la época moderna, etc.).

En el trasfondo de estas diferencias operan obviamente distintos modos de entender la praxis filosófica y el papel de la filosofía respecto a la ciencia y a las otras formas de saber (véase I, 1, apars. 2 y 4 y II, 5). En el primer caso, se admite que la filosofía tiene una relación privilegiada con las ciencias naturales y exactas, es concebida como una sustentación de la ciencia, o también como un apartado de la lógica. En el segundo, la filosofía se encuentra cercana a las disciplinas humanísticas, piensa en sí misma como una de aquellas ciencias histórico-sociales a las que Dilthey llamó «ciencias del espíritu» (véase I, 1, apar. 2), o, sin más, tiende a refutar el apelativo de «ciencia» y se presenta como una forma de racionalidad (o de conducta teórica) alternativa a la racionalidad científica (véase I, 1, apars. 2 y 4).

En los treinta años comprendidos entre la década de los cuarenta y la de los setenta, la separación entre los dos modos de concebir la filosofía y de practicarla fue adquiriendo claramente una dimensión territorial. El primer tipo de práctica filosófica se encuentra difundida en los Estados Unidos, en Gran Bretaña, en Holanda y en Escandinavia, y es ejercitada por aquellos filósofos que se reconocen como pertenecientes a la corriente de la filosofía analítica (véase II, 1); el segundo tipo se encuentra difundido sobre todo en Europa (en el «continente») e incluye pensadores de distinta procedencia: fenomenología y existencialismo, hermenéutica, marxismo frankfurtiano.

Hoy en día la divergencia entre analíticos y continentales parece menos vistosa, muchos analíticos han adoptado soluciones, estilos argumentativos y referencias típicas de la tradición continental; por otro lado, pensadores continentales como Habermas y sus discípulos, o Apel, dialogan sobre todo con los analíticos; desde distintos puntos de vista se ha presentado la tesis de una integrabilidad o complementariedad de los dos enfoques; otras distinciones, otras «parejas conceptuales» se han introducido para definir la situación actual (la diferencia entre «contextualistas» y «universalistas», entre «objetivistas» y «relativistas» —véase I, 5—, o entre pensamiento «descriptivo» y pensamiento «interpretativo», por ejemplo, son distinciones transversales que envuelven pensadores de una y otra tradición).

A pesar de todo esto, la diferencia continúa siendo intuitivamente irreducible. Todavía no se ha conseguido evitar del todo la experiencia de los dos recorridos paralelos, que en ciertos tramos se entrelazan, pero, a menudo, para descubrir nuevas razones de divergencia[1].

2. *Los orígenes de la diferencia*

a) Las dos categorías comienzan a ser utilizadas de esta forma hacia finales de los años cincuenta. Podemos considerar como punto de referencia para comprender la pareja conceptual en sus orígenes el dis-

[1] Véase, por ejemplo, M. Santambrogio, «Isaiah Berlin filosofo analitico e continentale», en *Isaiah Berlin filosofo della libertà*, a cargo de P. Corsi, Milán, Rizzoli, 1995, pág. 76. Sobre las interpretaciones del presente filosófico a partir de dicotomías distintas a la pareja «analítico-continental» véase la nota 18.

curso de apertura de la convención de Cérisy-la-Salle sobre filosofía analítica pronunciado en 1958 por Jean Wahl y el texto de 1961 sobre epistemología analítica y dialéctica escrito por Jürgen Habermas en ocasión de la controversia entre Adorno y Popper y entre sus respectivos discípulos sobre el método en las ciencias sociales (véase II, 3).

Tres perspectivas de pensamiento dominan el panorama filosófico mundial, dice Jean Wahl (repitiendo una distinción del filósofo español Ferrater Mora): la filosofía *analítica*, el marxismo y la filosofía *continental*. La filosofía analítica coincide según Wahl con «el neopositivismo o positivismo lógico», mientras que la filosofía continental comprende la fenomenología y el existencialismo, con sus respectivas variantes[2].

En el texto de Habermas no aparece el término «continental», pero sí que se presenta un pasaje importante. Habermas contrapone a la epistemología analítica, identificada también en este caso con el neopositivismo, una filosofía hermenéutico-dialéctica, caracterizada por la idea de una implicación necesaria del sujeto en los propios datos de experiencia y, por tanto, por la no distinción entre método y objeto, «esquema conceptual» y contenido (obviamente, Habermas se declara a favor de esta última).

De la tesis habermasiana se deben recordar esencialmente dos aspectos: el primero es que en la perspectiva que después se definirá como «continental» se encuentra incluida la hermenéutica (véase II, 2) en ese momento en fase de gestación; el segundo es que el horizonte continental resulta bien delineado teóricamente como perspectiva que acoge la indistinción entre método y objeto, o también teoriza sobre la *participación* del sujeto en la construcción de los propios objetos de experiencia (perspectiva compartida por las distintas formas de fenomenología y de existencialismo, por la hermenéutica y por el neohegelianismo de la escuela de Frankfurt: véase I, 3).

[2] L. Beck (ed.), *La philosophie analytique*, París, Seuil, 1962. En realidad, siempre ha estado presente en el marxismo cierta contraposición entre los teóricos de tipo «científico» y los teóricos de orientación «anticientífica» (véase I, 4, apar. 3), y, por tanto, se puede introducir esta distinción como una especificación «transversal». Por otro lado, las vanguardias filosóficas del marxismo en los años sesenta coincidían con los teóricos de la Escuela de Frankfurt, entre otros Adorno y Habermas, dos pensadores de clara formación «anti-positivista», «anti-analítica»: desde entonces el marxismo se caracteriza como filosofía continental. El compromiso político de los analíticos (o de la «filosofía científica») y del latente conservadurismo, o el talante antidemocrático de los continentales es una cuestión muy compleja: la disputa entre Adorno y Popper es un primer punto de referencia, pero más tarde, cuando Habermas escribe *El discurso filosófico de la modernidad*, los términos parecen que en parte se hayan dado la vuelta.

Recordemos, además, que la contraposición entre análisis y dialéctica es un lugar común en el pensamiento de aquellos años[3]. Todavía en 1968, Jean Piaget precisa que la epistemología estructuralista está basada en un pensamiento dialéctico, y que se diferencia de la analítica sobre todo porque pone en juego una razón «constructiva», que no «descompone» la realidad sino que «crea» modelos para examinar las regularidades inmanentes en lo real. La dialéctica es considerada aquí como la lógica propia de un pensamiento constructivo y anti-atomista, orientado a la investigación sobre configuraciones globales (véase II, 5). El pensamiento analítico, en cambio, investiga los aspectos singulares de la realidad desconectados de sus relaciones estructurales, «disocia para comprender y, sobre todo, para controlar»[4].

b) Las premisas del contraste se remontan, sin embargo, a una época anterior. Se deben considerar como antecedentes, o desarrollos preparatorios, las discusiones sobre las diferencias entre las ciencias de la naturaleza y las ciencias del espíritu iniciadas al final del siglo pasado, la contraposición entre los métodos («nómico», característico de las ciencias naturales que operan individualizando leyes y generalida-

[3] En *Critique de la raison dialectique* [trad. esp.: *Crítica de la razón dialéctica*, Buenos Aires, Losada, 1963], de 1960, Jean-Paul Sartre (véase I, 3) define la razón analítica como racionalidad descriptiva pero no constructiva, contrapuesta a la racionalidad filosófica, cuya lógica propia es la dialéctica. En *Negative Dialektik*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1966 [trad. esp.: *Dialéctica negativa*, Madrid, Taurus, 1992], Adorno se pone en guardia contra «el argumento especializado» que degenera en «técnica de especialistas sin concepto, como ocurre hoy con la difusión académica de la considerada filosofía analítica, aprendible y reproducible por autómatas». «Analítico» funciona como sinónimo de descriptivo, especializado y fragmentario, «técnico-científico», mientras que «dialéctico» equivale a «filosófico», es decir crítico, reflexivo, interesado en las totalidad de los fenómenos.

El estructuralismo interviene en esta identificación de dialéctica y filosofía reivindicando para sí mismo una *cientificidad dialéctica*, distinta de la cientificidad analítica. En *El pensamiento salvaje*, México, FCE, 1962, Lévi-Strauss discute las posiciones de Sartre, sosteniendo que la racionalidad estructural prevé una perspectiva de tipo científico y en cualquier caso «más amplia» que la analítica. Comentando las tesis de Lévi-Strauss Piaget formula su caracterización de la racionalidad estructural (véase más adelante). La distinción entre análisis y dialéctica no es para todo el mundo coextensiva a la que se da entre ciencia y filosofía, y tanto en Piaget como en Sartre, Adorno y Habermas se mantienen claras reservas respecto al pensamiento analítico, y en los tres casi se encuentra en juego la defensa de la dialéctica como procedimiento propio de la filosofía: por otro lado, es en el contexto de una crítica a la dialéctica donde Ricoeur, al final de los años setenta, integra la racionalidad analítica.

[4] J. Piaget, *Le structuralisme*, París, Presses Universitaires de France, 1968. [Trad. esp.: *El estructuralismo*, Barcelona, Oikos-Tau, 1980.]

des; «ideográfico» propio de las ciencias y cuyo objeto es irreduciblemente individual), entre modalidades de conocimiento (comprensión interpretativa contra explicación causal: véase II, 2).

Kevin Mulligan ha sostenido que puede ser considerada como el primer documento de la enemistad entre analíticos y continentales la crítica mordaz a la *Introducción a las ciencias del espíritu* de Dilthey escrita por un discípulo de Franz Brentano (o quizá por el propio Brentano) donde se pone de manifiesto la «oscuridad» de las argumentación diltheyana y se condena la falta de rigor, la pretensión de hablar de la «vida» en toda su «totalidad»[5]. Sin embargo, esto nos lleva a la prehistoria del problema y coloca a Dilthey —y en general a los filósofos continentales— entre los «filósofos de la vida», del argumentar «sugestivo y no demostrativo», entre los que el propio Dilthey incluía a Nietzsche, Montaigne, Emerson, Tolstói, Ruskin (en el ensayo sobre la *Esencia de la filosofía* de 1907); aunque se trata de una visión que no todos los continentales estarían dispuestos a aceptar.

c) Si nos mantenemos más cerca de la especificidad actual del problema, un claro signo de la dificultad de comunicación entre analíticos y continentales, si todavía se continúan utilizando los dos términos, es el famoso texto de Rudolf Carnap sobre la «Superación de la metafísica mediante el análisis lógico del lenguaje», aparecido en la revista *Erkenntnis* en 1932. Para demostrar la insensatez de la metafísica, Carnap analiza algunos pasajes de la lección inaugural titulada *¿Qué es la metafísica?* que ofreció Heidegger en 1929 en la Universidad de Friburgo, y revela «toscos errores lógicos», «sucesiones de palabras sin sentido». Descubre, además, que en el abandonarse a este tipo de insensatez, Heidegger es completamente consciente de trabajar contra la «lógica», contra la «ciencia», instancias que Carnap considera absolutamente prioritarias[6].

[5] Kevin Mulligan, «Sulla storia e l'analisi della filosofia continentale» (*Iride*, 8, enero-abril, 1992, pág. 189), adopta una idea extensa de filosofía analítica y por consiguiente una idea más bien restringida de filosofía continental: la filosofía analítica se remontaría a Brentano y comprendería también la fenomenología de Husserl, discípulo de Brentano; la filosofía continental se mantiene de esta forma confinada a la «escuela crítica» de Dilthey, a la hermenéutica y específicamente a un argumentar vago, oscuro, que versa sobre la «totalidad de la vida». Se trata de una solución útil para los intentos polémicos del autor, pero no responde del todo a circunstancias reales.

[6] R. Carnap, «Überwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache», en *Erkenntnis*, 2, 4, 1932, págs. 219-241.

La divergencia entre los dos modos de hacer filosofía, uno (filosofía analítica) confiado en la objetividad de la lógica y en la definitividad de los resultados de la ciencia, el otro (filosofía continental) adverso a la ciencia y más bien inclinado a discutir los confines de la lógica, comienza ahora a precisarse. En el curso de los años sucesivos, la perspectiva analítico-neopositivista se difunde en Inglaterra y en América, donde emigran los teóricos del neopositivismo austroalemán (el propio Carnap) para huir del nazismo (véase II, 1).

Mientras tanto, en Europa la fenomenología y el existencialismo, la hermenéutica y la teoría crítica (los teóricos fankfurtianos, emigrados a los Estados Unidos en la década de los treinta y en la de los cuarenta, no obtienen un gran éxito en los países anglosajones y, después de la guerra, con excepción de Marcuse, vuelven a Alemania), tienden siempre a caracterizarse como filosofías contrarias a la ciencia entendida en sentido positivista como ciencia de «datos de hecho». La crítica del «cientificismo» (entendido como reducción de todas las formas de saber al modelo paradigmático de las ciencias naturales) y del «objetivismo» científico (entendido como concepción del ser como mero conjunto de cosas manipulables y mensurables, bajo el dominio teórico y práctico del hombre) se convierte en un tema dominante en el pensamiento europeo (con la importante excepción del estructuralismo: véase II, 4 y 5, apars. 9 y 10).

Nos encontramos, por tanto, en la situación descrita por Wahl y por Habermas al comienzo de los años sesenta: una filosofía «científica» que se considera sometida a la autoridad de la lógica matemática y a los «datos» ofrecidos por las ciencias naturales, y una filosofía problemática y dialéctica inclinada a teorizar sobre «toda la vida» y a referirse al mundo impuro de la existencia, de la historia, en su realidad nunca totalmente descriptible.

La cercanía de la filosofía a las disciplinas humanísticas se encuentra teorizada en aquellos años por Hans George Gadamer en una obra clave de la filosofía continental, *Verdad y método* (1960). Aquí Gadamer define el trasfondo propio de la cultura humanista y de la hermenéutica filosófica como un tipo de saber basado sobre la facultad del «tacto» (entendido en el sentido de «gentileza cultural», como capacidad de callar ciertas cosas y decir otras), del «gusto» (capacidad de discriminar y de criticar, pero sin recurso a principios absolutos), del «genio» (como un sujeto-artista, no «decisional» sino dominado por una fuerza o un «demonio» que lo supera y lo atraviesa): por tanto, como esfera de una cultura histórica y estética, contrapuesta a la cultura lógica y científica.

3. *¿Neopositivismo = filosofía analítica?*

Algunos problemas comenzaban ya a mostrarse. El frente analítico no era tan compacto como se podría suponer leyendo los textos de Habermas y Wahl, o evaluando la seguridad metodológica de Carnap. Ante todo, el neopositivismo, desde la época en la que Carnap escribió su desdeñosa desacreditación de Heidegger, se mostraba como una tendencia en evolución, continuamente atravesada por polémicas internas, y, ya en los años cincuenta, la pretendida referencia positivista a los *hechos* objetivos identificables individualmente comenzaba seriamente a ser discutida por los mismos herederos de la «filosofía lógica» inaugurada por Carnap (véase II, 5).

Además, la corriente de la filosofía inglesa que desde Moore se remonta al segundo Wittgenstein y a los «filósofos del lenguaje ordinario» de Oxford y Cambridge (véase II, 1, apar. 20), definida por algunos como filosofía «analítica» inglesa, se caracterizaba en términos distintos a los del neopositivismo. El punto en común reconocido universalmente entre los herederos del Círculo de Viena y de Berlín y los continuadores de Moore y Russell era la concepción del trabajo filosófico como análisis «lógico» (más o menos formalizado) del lenguaje; pero sobre la concepción del análisis lingüístico y sobre sus objetivos existían, entre el neopositivismo y la filosofía analítica inglesa, algunas diferencias que empiezan a aparecer con claridad en la postguerra, con la difusión de una manera típicamente inglesa de entender el análisis, con el nacimiento de la *Oxford-Cambridge philosophy,* la filosofía del «lenguaje ordinario» (véase I, 4 y II, 1).

Sin embargo, en la época en la que Habermas y Wahl escribían, estas diferencias no habían sido señaladas de manera generalizada[7]. La imagen de la filosofía analítica que se recibía en Europa era substancialmente la que transmitía el inglés Alfred Ayer, divulgador entusiasta de las ideas del Círculo de Viena y autor de las primeras exposiciones histórico-sistemáticas de las tesis neopositivistas *(Lenguaje, verdad y lógica,* 1936, trad. esp. Buenos Aires, Eudeba, 1965).

4. *Apel y la transformación de la filosofía*

Cuando, en el periodo comprendido entre 1962 y 1972, Karl Otto Apel (véase II, 3) escribe los ensayos luego recogidos en *Transformation der Philosophie* (1973), ya tenía bien presente esta evolución: «para los ingleses», escribe expresamente, el neopositivismo es sólo «una fase intermedia, de rápido paso», en el desarrollo del movimiento analítico[8].

El proyecto de *La transformación de la filosofía* es el de unificar filosofía analítica y filosofía continental, conciliar los discípulos de Wittgenstein y los de Heidegger: dos tradiciones, escribe Apel, «cuyos exponentes no se han tenido en cuenta seriamente los unos a los otros». La idea nace de una doble constatación: a) una parte de la filosofía analítica (en concreto la corriente del lenguaje ordinario: aunque en esta fase Apel tiene en cuenta sobre todo al segundo Wittgenstein y a sus continuadores) entiende como extraña esa concepción rígida, formalista y «referencial» del lenguaje que era típica del primer neopositivismo y que, por ejemplo, habían guiado, en 1932, las ácidas consideraciones de Carnap sobre Heidegger; b) dentro de la corriente continental ha surgido, con Heidegger, una visión de la filosofía y una praxis filosófica centrada sobre el lenguaje y, por tanto, fácilmente armonizable con la racionalidad analítica cuya característica distintiva consiste en haber desplazado el discurso filosófico hacia el plano del lenguaje (sobre el giro lingüístico véase I, 4).

En conclusión, se han creado las condiciones precisas para una convergencia de las dos tradiciones: en la primera, el abandono de la visión exclusivamente lógico-matemática del lenguaje (el «segundo Wittgenstein»), y en la segunda, la transfiguración del análisis ontológico en análisis lingüístico (el «segundo Heidegger»: véase II, 2) han provocado una atenuación de las respectivas posiciones y, por consiguiente, un debilitamiento de las razones que habían generado el conflicto de los años treinta[9].

---

[7] Las primeras contribuciones historiográficas a la distinción entre filosofía analítica en general y neopositivismo se remontan precisamente a esos años y provienen de los ingleses: véase J. O. Urmson, *Philosophical Analysis,* Londres, Oxford University Press, 1956; M. J. Charlesworth, *Philosophy and Linguistic Analysis,* Pittsburgh, Duquesne University Press, 1961; véase también B. Williams y A. Montefiori (eds.), *Filosofia analitica inglese,* Milán, Lerici, 1967, y E. Riverso, *La filosofia analitica in Inghilterra,* Roma, Armando, 1969. En general para abordar las relaciones entre neopositivismo y filosofía analítica véase D. Antiseri, *Dal neopositivismo alla filosofia analitica,* Roma, Abete, 1966, y el ensayo en *Questioni di storiografia filosofica* (Brescia, La Scuola, 1978, vol. IV).

[8] K. O. Apel, *Transformation der Philosophie,* Frankfurt, Suhrkamp, 1973. [Trad. esp.: *La transformación de la filosofía,* Madrid, Taurus, 1985.]

[9] En los años ochenta, Apel *(El logos distintivo de la lengua humana,* 1989), en un análisis detallado de los teóricos de los «actos de habla» (Austin, Grice, el primer Searle), ac-

El programa de Apel implica una reinterpretación en clave lingüística del kantismo e incluye la semiótica de Peirce, aunque lo que importa señalar es que la racionalidad «analítica» para Apel se ha convertido ya en racionalidad «pragmática», y como tal es más fácilmente integrable, a partir de las correcciones oportunas, en el punto de vista continental. Un poco más tarde, en el curso de la década de los años setenta, el propio Habermas comienza a interesarse por las nuevas corrientes de la filosofía analítica (en particular por las teorías de Austin y de los otros teóricos de los actos de habla: véase II, 3, nota 9). Posteriormente Gadamer señaló la existencia de una afinidad entre la hermenéutica y ciertas posiciones de Wittgenstein y otros filósofos analíticos del lenguaje[10].

En *La sémantique de l'action*, un texto de 1977, y en otros escritos, Paul Ricoeur (véase II, 2) subraya el parentesco entre la fenomenología y el análisis (véase también apar. 10). Ambos persiguen un trabajo de clarificación, instituyendo unas *diferencias*, y en esto se distinguen de la dialéctica que en lugar de eso propone «integraciones» y «conflictos».

tualiza la distinción habermasiana. Entre continentales y analíticos se encuentra verdaderamente en juego la antítesis entre un «paradigma autorreferencial» de la concepción del lenguaje natural y un «paradigma referencial» (véase también I, 4). En el primer caso se presupone que el lenguaje natural contiene la posibilidad de «articular un sentido pragmáticamente referido» y que esto no supone una fuente de paradojas aunque se encuentre en los orígenes de la reflexividad (fundamento y requisito del trabajo filosófico-crítico, según Apel y según la tradición idealista-transcendental); en el segundo se concibe la autorreflexión pragmática propia del lenguaje como un límite del lenguaje natural. Es un mérito de los teóricos de los actos de habla, y en particular de Austin, el haber señalado la autorreferencialidad performativa intrínseca de cada acto lingüístico (el «yo digo» que siempre se sobreentiende en cualquier enunciado: véase II, 1, apar. 20) y, por tanto, el haber integrado el paradigma referencial del análisis clásico con un nuevo tratamiento de la autorreferencialidad. Apel reconoce, sin embargo, una razón de incompatibilidad entre análisis y hermenéutica: esta «penetración» en la superficialidad lógico-formal del lenguaje, esta apertura a los hechos pragmático-reflexivos que envuelven la enunciación, en realidad se mantiene ligada a una visión de la comunicación como evento que interviene entre participantes individuales y entre las «intenciones» de cada uno de ellos. El paradigma lingüístico en el que se mueven los teóricos de los *speech acts*, dice Apel, se encuentra todavía fuertemente marcado por el «solipsismo» o ignora el hecho de que el sentido lingüístico no es nunca un asunto de individuos aislados, sino que presupone desde el principio un «compartir comunicativo».

[10] En *Kleine Schriften*, I, Tübingen, Mohr, 1967, Gadamer ya consideraba «del todo legítimo» el concepto wittgensteiniano de «juegos lingüísticos» y señalaba que el pensamiento del segundo Wittgenstein, alejado del intento de «idealización lógica del lenguaje» todavía presente en el *Tractatus*, es sorprendentemente cercano, en lo esencial, a la hermenéutica.

Se trata de «un arte de la distinción», una «técnica de clarificación» por la que la dos empresas se colocan sobre un mismo plano de discurso[11].

La fenomenología clarifica las «vivencias», la filosofía analítica, los «enunciados»: pero, dice Ricoeur, la «reducción» a la que la fenomenología somete la experiencia acaba en la individuación de un «universo del sentido», de un sentido «eminentemente enunciable». Por tanto, el análisis fenomenológico de las vivencias es preliminar al análisis de los enunciados: «Husserl termina allí donde Austin y los otros comienzan»[12].

5. *Searle contra Derrida*

Al menos para una parte de la filosofía continental la división que había contrapuesto a Adorno y a Popper, y que todavía antes había generado las observaciones críticas de Carnap sobre el texto de Heidegger, se ha ido atenuando. En concreto, el punto de vista «pragmático»

[11] P. Ricoeur, *La sémantique de l'action*, París, Éditions du CNRS, 1977; véase también «¿Logica ermeneutica?», en *aut aut*, 217-218, 1987.

[12] *La sémantique de l'action*, cit. Ricoeur reconoce, sin embargo, cierta prioridad de la fenomenología y especialmente de una fenomenología con cierto sesgo ontológico-hermenéutico. La investigación fenomenológica se eleva desde el plano simplemente descriptivo-analítico al plano «constitutivo»; la reflexión sobre el sentido (sobre el lenguaje) en ésta no se detiene en el análisis mecánico de las aserciones, sino que plantea el problema *ontológico*, o nos dirige (sobre todo gracias a la investigación sobre el «cuerpo propio» como objeto y a la vez trasfondo de la compresión) hacia su «estructura del ser en el mundo». El elemento de mayor diversificación es por tanto la ontología: el pensamiento continental de corte hermenéutico-fenomenológico desarrolla un análisis del lenguaje que está fuertemente implicado en el problema del ser; la investigación lógica de los analíticos no parece preparada para abordar ese problema con la misma radicalidad. Volvemos a encontrarnos con un punto de vista análogo en otros teóricos de la diferencia entre filosofía analítica y filosofía continental: en Rorty *(La filosofía y el espejo de la naturaleza*, 1979) o en Tugendhat, que propone una integración de las dos perspectivas basándose en la afinidad entre ontología y «semántica formal» *(Vorlesungen zur Einführung in die sprachanalystische Philosophie*, Frankfurt, Suhrkamp, 1976). Se ha dicho que la posición de Ricoeur corresponde a un tipo de hermenéutica muy caracterizada en sentido *fenomenológico*. A partir de la interpretación que Vattimo ofrece de la hermenéutica en *Oltre l'interpretazione*, Roma-Bari, Laterza, 1994, la posición de Ricoeur podría ser integrada en una línea de filosofía *descriptiva* (no *interpretativa)* a la que pertenece por ejemplo la hermenéutica neokantiana de Apel, y que, según Vattimo, no se corresponde con el espíritu originario y característico de la hermenéutica. La idea de la racionalidad analítica como racionalidad «descriptiva» (fenomenológica o cartesiano-kantiana) se encuentra en el centro de las teorías de Rorty en el periodo que abarca desde los años setenta hasta los ochenta (véase *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, cit.).

de Wittgenstein y de los teóricos de los actos de habla implica (más o menos conscientemente) una superación de la separación del lenguaje del sujeto y de las «formas de vida» que era el punto más oscuro y discutible de la teoría neopositivista según los continentales en la primera mitad de la década de los sesenta. Implica también la superación de la concepción «referencial» del lenguaje, que era un requisito típico del primer neopositivismo y de la primera fase del pensamiento wittgensteiniano.

Sin embargo, todo esto no determina el debilitamiento del conflicto, al contrario: en 1977, John Searle (véase II, 1), un analítico americano pero de formación inglesa y perteneciente a esa corriente de los «actos de habla» que Gadamer juzgaba como particularmente cercana a la sensibilidad hermenéutica, toma una posición más bien severa sobre la interpretación que sobre Austin (maestro de la corriente de los «actos de habla») realiza Jacques Derrida (véase II, 2). Según Searle, Derrida posee una visión vaga y desviada, confunde «uso» y «mención» de un enunciado, descuida algunas diferencias esenciales (como la que se produce entre «ejemplificabilidad» e «iterabilidad»), y en general posee un estilo argumentativo «hiperbólico» y faccioso, construye «parodias» de argumentaciones.

Derrida responde también de forma polémica en un artículo titulado «Limited Inc. a b c...», aparecido en 1977 en la revista *Glyph* y después en un volumen de 1988 con el mismo título. Lo que Searle interpreta como una confusión substancial de planos lógicos, una escasa habilidad de comprensión y de argumentación, es para Derrida un intento de «abrir» las reglas del lenguaje, de forzar los límites instituidos. Aflora, de esta manera, la raíz más auténtica de la incomprensión entre Carnap y Heidegger: en el punto de vista continental no existe una visión definitivamente normativa de la lógica y de los límites del lenguaje natural. Las distinciones (uso y mención, iterabilidad y ejemplificabilidad, etc.) que Searle introduce para demostrar la inconsistencia de la argumentación derridiana pueden no aparecer como *dadas* de forma generalizada e indiscutible.

Un nuevo elemento de diversificación se presenta de una manera clara: la *normatividad* del argumentar analítico contra la *indisciplina* de la argumentación continental (véase apar. 10). Por un lado tenemos una visión normativa de la lógica que corre el riego de hacerse «árida hasta la desolación» (como escribía Heidegger en el curso de 1928 sobre los *Principios metafísicos de la lógica),* y que presupone un orden lógico-lingüístico dado o definible, o una objetividad de la distinciones conceptuales presentes en el espíritu de la lengua (véase II, 1); por otro lado tenemos una ausencia de reglas preliminares, una disciplina lógico-argumentativa que corre el riesgo de transformarse en dogmatismo de lo inferenciado y que lleva a la filosofía hacia el arbitrio de la literatura y del arte.

Sin embargo, el caso de Derrida es del todo particular. Derrida, aun siendo por nacimiento y formación un filósofo continental, es leído y en parte compartido por filósofos «analíticos» (o de ambiente analítico) como Rorty o Bernstein, mientras que otros pensadores continentales, como Habermas, le son generalmente hostiles. Sobre el trasfondo de la cuestión Derrida perfila además un nuevo nivel de divergencia. Se trata ahora de un problema institucional, o sea, de la *ubicación* de la filosofía (como cuasi-literatura, como cuasi-ciencia) en el ámbito de la enseñanza universitaria (o de la enseñanza en general), y esto resulta claro considerando la situación particular de la filosofía de aquellos años en América.

6. *Rorty y la ubicación académica de la filosofía*

Hacia el final de la década de los setenta, la divergencia entre analíticos y continentales se convirtió en un lugar común[13]. Richard Rorty, en un famoso ensayo de 1979 titulado «Philosophy in America today», denuncia la incomodidad, el difuso malestar, que la situación ha generado en el panorama filosófico americano.

En los Estados Unidos, advierte Rorty, la filosofía analítica se ha convertido en una disciplina muy potente al ser identificada en el plano académico como «la» filosofía, mientras que la filosofía denominada «continental» se enseña en los departamentos de literatura. Para el filósofo analítico medio, leer a Derrida o a Foucault es una operación contraria «a la higiene mental»; por otro lado, los filósofos continentales son poco propensos a reconocer como «filosofía» ese «estofado de

[13] Cerca de veinte años después del encuentro introducido por Jean Wahl, en junio de 1979 en Cérisy, Herman Parret y Jacques Bouveresse reúnen en una conferencia internacional titulada «Meaning and Understanding» a un cierto número de estudiosos (filósofos, lingüistas, lógicos, psicólogos) provenientes de tradiciones diversas. Los promotores de la conferencia se declaran satisfechos de haber provocado el encuentro, por una vez, de «people with Anglo-Saxon philosophical motivation and participants (and authors) who are tributary, in more or less esplicit way, to "Continental" ideas and doctrines». Como balance general de la experiencia, declaran Parret y Bouveresse, se puede decir que existe un desacuerdo evidente sobre temas, métodos y objetivos, pero también existe, al mismo tiempo, el inicio de una «interpenetración».

la lógica con el que sus colegas analíticos hacen perder el tiempo a los estudiantes deshidratando sus mentes»[14].

En la descripción de Rorty, la filosofía analítica es la filosofía «científica», inicialmente confiada en poder constituirse como riguroso y fructuoso análisis lógico del lenguaje, y se reduce, después, al ejercicio de una peculiar habilidad argumentativa (véase II, 1, apars. 1-3). Sin embargo, la filosofía continental se encuentra instalada en lo «histórico»: no dirige su mirada hacia un rigor de tipo científico sino a la creación de «amplias reconstrucciones históricas». Tal es la diferencia que, como Rorty señalará más tarde, la denominación común «filosofía» que se le asigna a cada una de las perspectivas parece «puramente accidental».

7. *Profesionalización científica de la filosofía*

El aspecto que Rorty considera más problemático es la imposibilidad de tratar pensadores como Foucault o Nietzsche en calidad de «filósofos» en el sentido anglosajón. Existen libros de estos autores en las bibliotecas y en los departamentos universitarios americanos, pero no existe ningún profesor «de filosofía» que esté en condiciones de explicarlos y comentarlos. Por otra parte, en los departamentos de literatura cotidianamente se afrontan textos de Nietzsche o Foucault.

La censura en la noción de filosofía que la separación entre analíticos y continentales alumbra ha provocado una serie de hechos precisos en el plano institucional. La fortuna, y por tanto la hegemonía, del paradigma neopositivista (importado a los Estados Unidos sobre todo por Carnap y Reichenbach) ha comportado el acercamiento de la filosofía a la ciencia y su alejamiento de las disciplinas humanistas *(humanities:* crítica literaria y crítica de arte, historia de la literatura y del arte, hermenéutica, etc.). Se asiste, de esta manera, por un lado, a una «profesionalización científica» de la filosofía y, por otro, a una «filosofización de las *humanities*» o al desplazamiento de algunos intereses y problemas filosóficos hacia otros ámbitos disciplinarios: hacia la crítica literaria, hacia el estudio de la historia, de la literatura y del arte[15].

[14] R. Rorty, «Philosophy in America Today», en *Consequences of Pragmatism*, Brighton, Harvester Press, 1982, pág. 225. [Trad. esp.: *Consecuencias del pragmatismo*, Madrid, Tecnos, 1996.]

[15] Véase G. Borradori, *Conversazioni americane*, Roma-Bari, Laterza, 1991, págs. 12-13; F. Restaino, *Filosofia e post-filosofia in America*, Milán, Franco Agneli, 1990, págs. 21-36.

La situación continental aparece sensiblemente distinta. En Europa, el estructuralismo, el marxismo, el existencialismo, conocen fases de relativa «hegemonía» cultural, pero no parece darse el caso de que una corriente de pensamiento asuma una supremacía tal que influya sobre la definición misma de filosofía. El mismo movimiento analítico posee un cierto número de partidarios en Europa, no sólo en los países que ostentan una especie de tradición «analítica», como Polonia o Escandinavia, sino también en Francia, Italia, España y en Alemania. El punto de vista continental aparece de esta manera como el portador de una idea *pluralista* pero vaga de filosofía, mientras que el analítico tendería a concebir la filosofía como una empresa dotada de finalidad, método y ámbito de aplicación circunscrito y definidos con exactitud, aunque con ello sería culpable de cierto grado de intransigencia o dogmatismo[16].

Sin embargo, la distinción es más compleja de lo que en un principio parece, ya que el pluralismo de lenguajes, esquemas conceptuales, perspectivas, etc. es uno de los temas favoritos de la reflexión analítica, al menos a partir de los años cincuenta (véase I, 2). ¿Cómo se explica entonces este tipo de dogmatismo metateórico?

En realidad la antítesis entre universalismo analítico y pluralismo continental en esta fase se corresponde sobre todo con las diferencias entre una praxis (de escritura y de discurso, de trabajo sobre los textos, de elección de los temas) que se ubica en el interior de una imagen dada de racionalidad (la «científica»), y otra praxis de discurso y de trabajo que continúa interrogándose sobre las formas y los modos de la racionalidad, y, por tanto, no admite ni puede admitir una imagen única de razón donde ubicarse y autodefinirse (es lo que D. E. Cooper llama la «problematización de la perspectiva»).

8. *La hermenéutica como nueva koiné continental y la crisis de la filosofía analítica*

En los años que Rorty reflexionaba sobre la transformación de la filosofía americana, en el ambiente europeo se difundía con más fuerza la hermenéutica (véase II, 2), cuyo programa predecía, como se ha vis-

[16] En la introducción al tratado *La filosofia*, cit., Paolo Rossi recuerda que la hegemonía analítico-neopositivista en los Estados Unidos ha requerido la formación de un «Comité para el pluralismo en filosofía», cosa incomprensible desde un punto de vista «continental», europeo. El pluralismo «se encuentra tan sólidamente arraigado en la filosofía europea que incluso en los periodos de hegemonía más indiscutible de una filosofía determinada no han faltado voces fuertes y alternativas y contrastes visibles» (pág. 10).

to, un decisivo acercamiento de la práctica filosófica a la cultura humanística, a la historia, a la literatura. Por otra parte estaba todavía viva en el pensamiento continental la adversión por el cientificismo (sobre todo en el sentido de la pretensión de «objetividad» y de «manipulación» técnica de las cosas).

Por tanto, la contraposición entre analíticos y continentales registrará en los primeros años ochenta una fase aguda. Sin embargo, en ese mismo periodo, en la tradición analítica se produce de repente una fase de redefinición o incluso de «crisis». La imagen de la filosofía como investigación lógica rigurosa sobre problemas de tipo teorético y sobre las aserciones de la ciencia ya ha cedido el paso, desde hace unos años, como señala Rorty, a un tipo de argumentación distinta, cuyo «rigor» no consiste tanto en una forma de neutralidad científica, sino que más bien se acerca a aquello que se usa en las disputas entre abogados. Por otra parte, distintos filósofos analíticos americanos (incluso el propio Rorty) demuestran una insatisfacción profunda por la cerrazón disciplinar a la que se ha confinado la filosofía. A partir de todo esto (y de otras cuestiones más propiamente teóricas: véase I, 4 y II, 1), nace un movimiento de crítica interna que desemboca en el volumen colectivo de 1985 titulado *Post-Analytic Philosophy (Filosofía posanalítica)*.

Este debilitamiento de la seguridad disciplinaria del movimiento analítico americano se asocia, por parte continental, a nuevos intentos de armonizar las dos tradiciones, a distintas experiencias de contaminación y convergencia. Por tanto, a finales de la década de los ochenta la contraposición se presenta más diversificada y compleja: algunos filósofos analíticos, como Richard Rorty o Hilary Putnam, se toman en serio algunas de las tesis de Heidegger, Gadamer o Derrida; filósofos típicamente continentales como Habermas o Apel trabajan en diálogo constante con los analíticos; el deconstruccionismo y el postmodernismo (véase II, 4) se presentan como tendencias transversales, compartidas tanto por pensadores del área analítica como por pensadores del área continental, o son duramente criticadas desde cualquiera de las dos partes.

Además, se convierten en importantes ciertos casos de «defección», de traspasos de una corriente a otra, como el de Ernest Tugendhat (véase I, 4 y II, 1), discípulo de Heidegger, que se pasó a las filas de los analíticos a partir de una síntesis entre ontología (Heidegger) y semántica formal (Frege). La tesis de Tugendaht (véase *Vorlesungen* sobre la filosofía analítica de 1976) consiste en que el programa de la filosofía continental, de forma más general el programa tradicional de la filosofía como se expone en Aristóteles y Platón, aunque también en Kant y en Heidegger, no puede ser desarrollado sin la «filosofía lingüística» anglosajona: la filosofía continental, y en particular la ontología heideggeriana, ofrecería el contenido a una investigación cuyos métodos deberían ser los propios de la filosofía analítica (para los fundamentos de esta tesis en el pensamiento heideggeriano véase I, 4, apar. 4 y nota 32).

Tugendhat considera a Frege como el lugar de referencia apropiado para una integración entre el punto de vista analítico y el continental, Apel evoca a Wittgenstein y al nexo entre este último y Heidegger respecto al problema de la metafísica (véase I, 4). También para Ian Hacking *(Why Does Language Matter to Philosophy?*, 1975) Wittgenstein es el término medio entre analíticos y continentales. Hacking, sin embargo, formula una interpretación del problema que en cierto sentido intercambia los términos. Su tesis se basa en una observación que se encuentra implícita en muchas valoraciones del pensamiento analítico por parte del continental, es decir, en la idea de que la filosofía de lengua inglesa es substancialmente más «pobre» que la continental y que, por tanto, el punto de vista analítico pertenece a una fase (pretranscendental, preidealista) que el pensamiento continental habría superado tiempo atrás[17].

Según Hacking la filosofía anglosajona, casi inexistente o «moribunda» después de Hume —«ya que trabajamos a partir de fantasías sobre Reid, Mill o Whewell, no existe ningún Kant, Hegel, Marx, Schopenhauer o Nietzsche» (pág. 176), ha sido rápidamente «llevada» por Wittgenstein «a través de muchas de las transformaciones que en otro lugar habían sido elaboradas sólo a partir de grandes esfuerzos» (pág. 176).

De esta manera, la interpretación historiográfica de las relaciones entre analíticos y continentales resulta radicalmente transfigurada: con Wittgenstein y la filosofía lingüística no se acentuaría la antítesis entre analíticos y continentales, filosofía anglosajona y filosofía alemana, europea, sino que, por el contrario, se iniciaría una convergencia hasta ahora imposible a causa de la escasa «madurez» filosófica de los anglosajones.

9. *El estado actual de la cuestión*

¿Esto significa que la contraposición entre analíticos y continentales no es justificable, no tiene razón de ser? La cuestión es controvertida, sobre todo porque según algunos autores no ha existido nunca una contraposición similar. En un ensayo de 1993 titulado «American Phi-

[17] I. Hacking, *Why Does Language Matter to Philosophy?*, Cambridge-Nueva York, Cambridge University Press, 1975; véase también I, 4.

losophy Today», Nicholas Rescher ha sostenido que la imagen de la situación americana trazada por Rorty no se corresponde con la realidad: hoy en día, como en el momento en que Rorty escribía, la situación de la filosofía en los Estados Unidos es al menos tan abigarrada y descompuesta como la continental[18].

Se trata de un argumento *pluralista* bastante fundado. Normalmente se objeta a este tipo de argumentación recordando que «analítico» y «continental» son «ficciones heurísticas», es decir, instrumentos, en sí mismos arbitrarios, para tratar mejor ciertos aspectos de la realidad o para elaborar teorías sobre la realidad misma. Sin embargo, el antagonismo entre modos de hacer filosofía «analíticos» o «continentales» en un sentido lato es un hecho que continúa representándose, y siempre con el mismo tipo de motivación. Todavía en 1994, Hans Albert, un filósofo alemán de formación analítica (véase II, 5), ha formulado una crítica a Heidegger y a la hermenéutica con argumentos muy similares a los presentados por Carnap en 1932.

[18] El ensayo se encuentra en *Review of Methaphysics*, 46, págs. 717-745. Nicolas Rescher (véase II, 1, apar. 24) es uno de los pensadores para quienes la alternativa entre los dos modos de hacer filosofía no ha sido nunca muy apremiante. Él proviene de una rama «neohegeliana» de la filosofía analítica que siempre ha mantenido ciertos contactos con la filosofía continental, sobre todo si se entiende esta última (ésa es la tesis de Rorty) como una variación crítica o aseverativa del idealismo hegeliano. Es preciso recordar también la tesis de Stanley Rosen, en *The Question of Being*, New Haven-Londres, Yale University Press, 1994, según la cual tanto la divergencia analítico-continental como el problema del fin de la filosofía se encuentran ligados al desarrollo del heideggerismo y por tanto competen sólo a la tradición que comienza con Heidegger y más específicamente con su crítica de la ontología platónica.

Otras hipótesis que rechazan la pareja analítico-continentales se encuentran defendidas por Badiou, según el cual tanto el pensamiento analítico como el hermenéutico se caracterizan por un imperialismo lingüístico que es el responsable de la crisis de la filosofía (véase A. Badiou, *Manifeste pour la philosophie*, París, Seuil, 1989; trad. esp.: *Manifiesto por la filosofía*, Madrid, Cátedra, 1990), y por Habermas, que critica el «contextualismo» generalizado de la filosofía contemporánea, de Rorty a Gadamer y Derrida (véase *El discurso filosófico de la modernidad*, cit.). En ambos casos se trata de una negociación de la diferencia en función de una crítica generalizada del presente.

La posición de Jaakko Hintikka debe ser considerada como de otro tipo. Ésta considera globalmente significativa «la tradición o tendencia» en la que un buen número de pensadores analíticos se encuentran unidos a Heidegger y a sus continuadores hermenéuticos cuya tesis de fondo sería formulable en el principio: «la semántica es inefable» (J. Hintikka, «Definire la verità, tutta la verità, nient'altro che la verità», en *Rivista di filosofia*, 1, 1995). Véase también la tesis de Vattimo que retoma y precisa la distinción establecida por Rorty entre filosofía «descriptiva» e «interpretativa» pero considerándola como transversal respecto a la distinción analíticos-continentales *(Oltre l'interpretazione*, cit.).

¿Es posible indicar todos los aspectos de la diferencia, más allá de las opiniones de Rorty, Apel o Habermas, que forman parte de cierto programa concreto, de un proyecto de pensamiento bien determinado, más allá también de la divergencia entre Searle y Derrida, que en definitiva considera sólo dos estilos filosóficos, bastante particulares, de una y otra tradición?

Sobre el argumento existe una vasta y poco homogénea bibliografía. Se han reconocido, entre analíticos y continentales, diferencias culturales e históricas, diversidad también en los problemas afrontados (más allá de las respectivas visiones de las tareas de la filosofía y de su ubicación en el interior del conjunto de los saberes).

La diferencia más a menudo reconocida en el contexto continental es todavía la que estableció Habermas en los primeros años de la década de los sesenta, y que consistía en la idea de que en el punto de vista analítico existe una pretensión impropia de *neutralidad* descriptiva y de separación entre el «método» y el «objeto» que la filosofía continental no tendría la intención de admitir (se trata de una tesis compartida también, en parte, por el filósofo analítico David E. Cooper)[19]. La diferencia más reconocida en la corriente analítica está relacionada, en cambio, con la modalidad argumentativa: el uso de una argumentación «rigurosa» y «minuciosa» sería parte constitutiva de la racionalidad analítica, mientras que los continentales serían propensos a argumentaciones *extensas* y *sugerentes*, y por tanto poco «rigurosas».

Ambas distinciones tienen cierta credibilidad: de hecho, los textos analíticos son *breves* y no implican, generalmente, lo que Cooper llama la «problematización de la perspectiva», mientras que los continentales son más largos, tienden a la dimensión del libro, y a menudo se extienden en precisiones de tipo «autorreflexivo». Sin embargo, las dos distinciones son discutibles, y han sido, de hecho, discutidas.

Respecto a la primera, el mito de la «neutralidad descriptiva», al menos en los términos en lo que lo tematiza Habermas, ha sido discutido en la filosofía analítica por Quine, Sellars, Blanshard, Hanson, Goodman, Davidson y Putnam. En su célebre discurso sobre la filosofía del lenguaje *(El giro lingüístico*, 1967) Richard Rorty reconocía que la dicotomía entre pensamiento descriptivo y pensamiento constructivo se encuentra en el interior de la propia praxis analítica (véase I, 4); por otra parte, la centralidad de la interpretación en el trabajo filosófico es una evidencia reconocida también en el ámbito analítico, sobre todo a partir

[19] «Analytical and continental philosophy», en *Proceedings of the Aristotelian Society*, 1, 1994.

de Davidson y Putnam (véase II, 1, apar. 22). Respecto a la segunda distinción se ha dicho que no siempre la ausencia de «rigor» y la «amplitud» del objeto tratado son requisitos de los textos continentales, además el rigor lógico-lingüístico de los filósofos analíticos ha sido entendido desde la corriente continental como algo poco «riguroso» y parecido, más bien, a una forma de diversión académica e inútil; en definitiva, los mismos filósofos analíticos (por ejemplo Robert Nozick: véase II, 1, apar. 26) están dispuestos a reconocer la naturaleza extensamente relativa de la noción de argumentación rigurosa y, por tanto, el *dogmatismo* substancial de una perspectiva que pretenda normalizarla de una vez por todas.

Se puede asumir que para reconocer la «analiticidad» o la «continentalidad» de un texto filosófico se utilizan actualmente dos criterios: el primero es el criterio de los *ascendentes históricos* o de las «autoridades» que los filósofos de ambas partes reconocen como tales; el segundo es el tipo de *presupuestos* y de instrumentos argumentativos adoptados en uno y otro caso.

10. *Las autoridades*

a) La historia de la filosofía analítica es compleja y envuelve distintos componentes. No existe un acuerdo definitivo entre los mismos exponentes del movimiento sobre los orígenes de la filosofía denominada «analítica» (véase II, 1). Se puede decir de forma resumida que casi inevitablemente los filósofos analíticos se refieren a Frege, a Wittgenstein y a los autores que se consideran herederos de uno y otro (Carnap, Quine, Goodman, Austin, Grice y sus respectivos discípulos); a menudo también se hace mención a George E. Moore, Bertrand Russell, a los exponentes del neopositivismo austriacoalemán y a los lógicos polacos (Tarski, Lukasiewicz, Lésniewski, Kotarbinski, Chwistek). Algunos filósofos analíticos, en cambio, señalan a Franz Brentano y a su escuela, en particular a Alexius von Meinong (para un examen más pormenorizado de los orígenes de la filosofía analítica véase II, 1, apars. 7 y 13-15). La escuela legada por Karl Popper y su continuadores en un sentido más o menos crítico (Kuhn, Feyerabend, Musgrave, Lakatos, Laudan) se considera también cercana a la racionalidad analítica. Muchos entienden que son también analíticos algunos lingüistas como el propio Chomsky.

Los filósofos continentales representan los resultados de las corrientes anticientíficas europeas formadas en los primeros años de la década de los treinta de este siglo: la fenomenología, neokantismo, historicismo, existencialismo, neohegelianismo, y el marxismo crítico. Por tanto,

las referencias típicamente continentales serán Husserl, Heidegger, Jaspers, Cassirer, Croce, Gentile, Adorno, Horkheimer y sus continuadores. Pero también se considera típicamente continental la referencia a Nietzsche, Marx y Freud. Respecto al estructuralismo, la ubicación es incierta (al margen de las simpatías declaradas de Levi-Strauss y de Piaget por la dialéctica: véase nota 3): sobre todo porque no pertenecen al mismo frente «anti-cientificista», e incluso porque ha sido explícitamente acusado de objetivismo por los teóricos frankfurtianos. El influjo de Heidegger y de Nietzsche sobre el estructuralismo francés ha intervenido definitivamente en la inclusión de este último (como neoestructuralismo o postestructuralismo: véase II, 4 y 5) dentro del horizonte continental.

La fenomenología desarrolla además, desde el principio, un papel *intermedio*. Escribe Rorty (en *Consecuencias del pragmatismo):* «Husserl fue un breve y fútil paréntesis en la secuencia Marx-Nietzsche-Heidegger-Foucault que yo considero paradigmática en la filosofía continental». En efecto, la fenomenología implica, como se ha indicado, la idea de una *cientificidad* (aunque peculiar) de la filosofía, y requiere un comportamiento analítico-descriptivo (como señalaba Ricoeur) similar al de la filosofía anglosajona. Sin embargo, hay que recordar que Husserl, aun recibiendo la influencia de Frege y Brentano y, por tanto, compartiendo ciertos presupuestos de la tradición analítica, desarrolla sus tesis desde el principio de un modo distinto respecto al neopositivismo y continúa en la dirección de una «constitutividad transcendental» no armonizable con los postulados analíticos.

El resultado de esta posición estructural consiste en reproducir una dicotomía analítico-continental en los sucesivos desarrollos de las tesis husserlianas, instalándose así el doble destino, analítico-continental, del movimiento fenomenológico[20].

b) Sin embargo, la cuestión de los ascendentes históricos se debe evaluar con cautela. Los filósofos analíticos declaran a menudo que hacen un tipo de filosofía «sin autoridades» y que se fían únicamente de la «propia» inteligencia y de la propia habilidad argumentativa personal, además del rigor de los métodos lógicos y de los lenguajes que utilizan. Preguntad a un filósofo analítico sobre qué está trabajando, ha escrito

[20] La idea de un Husserl «analítico» en cuanto autor de las *Investigaciones lógicas* (inspiradas en Frege), y de un Husserl «continental» como autor de las *Ideas* (donde se inaugura el giro transcendental husserliano) no se puede sostener completamente dado el influjo decisivo y específico de las *Investigaciones* en la formación del punto de vista heideggeriano (sobre Heidegger y Husserl véase I, 3).

polémicamente Mulligan, y responderá con el nombre de un *problema;* haced lo mismo con un filósofo continental y responderá con un *nombre propio* (por ejemplo: estoy trabajando sobre Hegel, sobre Freud, etc.). También en este caso la distinción no se corresponde completamente con los hechos ya que existen filósofos continentales que se ocupan de conceptos y filósofos analíticos que se ocupan de autores; se trata, de todas formas, de una indicación útil porque nos señala las formas distintas en las que los dos tipos de filósofos *utilizan* su propia tradición y los dos tipos de *rigor argumentativo* que los unos y los otros reconocen como tal.

En efecto, desde el punto de vista continental, y especialmente desde el punto de vista hermenéutico, presumir que se puede pensar «con la propia cabeza» es una ilusión, una ideología o un mito: es difícil concebir una «cabeza propia» que no se encuentre constituida en buena parte por los «contenidos» de otras cabezas. Esto se traduce en la concepción de la relación entre la tradición y el propio trabajo interpretativo en términos de un diálogo cuyos participantes a menudo se determinan recíprocamente y se encuentran dominados y sobredeterminados por el lenguaje del que se sirven. Se pone de nuevo en cuestión la problemática del «sujeto» metateórico, de su integridad, neutralidad y alejamiento (véase II, 3).

Pero todo esto significa que la diferencia no se encuentra en (o sólo en) las respectivas tradiciones, sino en el modo de hacer uso de las mismas; no se encuentra en el mayor o menor rigor del discurso (rigor subjetivo: yo pienso con mi cabeza; rigor intersubjetivo: no puedo pretender pensar con mi cabeza) sino en el género de las argumentaciones y de los presupuestos argumentativos elegidos en uno u otro caso.

11. *Ciencia y literatura, lógica e historia*

Retornemos ahora a las alternativas presentadas inicialmente: la filosofía entre la ciencia y la literatura, entre la lógica y la historia. Durante mucho tiempo, la antítesis analíticos-continentales ha sido entendida como una antítesis entre las categorías de *cientificidad* y la de *literariedad* del texto filosófico. La filosofa analítica es cuasi-ciencia, la continental es cuasi-literatura[21].

[21] La antítesis se presenta con claridad en el libro de Giulio Preti, *Retorica e logica,* Turín, Einaudi, 1968, uno de los primeros textos con los que se introduce en Italia la dicotomía analítico-continental (o sus variantes). Preti, que se reconoce como filósofo de formación positivista, analiza la contraposición en los términos del conflicto entre «lógica» y «retórica» en el ámbito de la argumentación, es decir, entre una argumentación que

Sin embargo, esta distinción pronto se ha revelado como poco adecuada porque el concepto de «cientificidad» de la filosofía en la corriente analítica se ha convertido en algo más *débil,* menos rígido y normativo: pensemos en el «giro anti-referencialista» de Quine, Austin y del segundo Wittgenstein (véase II, 1), en la pragmatización del discurso sobre la ciencia en los años sesenta (véase II, 5), y en el giro «hermenéutico-retórico» de la epistemología postempirista (véase II, 5). Por otro lado, un reconocimiento general de la importancia de la escritura, de la retórica, de los principios comunicativos en cualquier tipo de práctica cultural más o menos institucionalmente científica ha convertido en vaga la propia noción de «literariedad»[22].

La diferencia entre historia y lógica, o mejor dicho, entre historia y teoría (casi todos los autores, comenzando por Rorty, están de acuerdo en reconocer un cierto dominio de la argumentación «histórica» en los continentales y de la «lógica» o «teoría» en los analíticos) es, por el contrario, bastante clara y se corresponde con una experiencia efectiva. Existe realmente una tensión, en el trabajo teórico, entre los aspectos históricos y los lógico-teóricos de un concepto o de un problema (o dicho de otra forma: existe una inconmensurabilidad entre el régimen sincrónico y el régimen diacrónico). Es difícil o poco natural y espontáneo articular los unos a partir de los otros: se considera que el punto de vista histórico-temporal es claramente «anti-teórico». Es ejemplar el «fracaso» del intento diltheyano de articular historia y teoría (véase I, 5); hasta nuestros días la reformulación hermenéutica del concepto de teoría, que pretendería colocarse más allá de esta cuestión, tiende a caracterizarse sobre todo en el plano estético, práctico y político (véase el debate sobre la racionalidad práctica y en particular Bubner: II, 2, apar. 18).

12. *Texto y concepto, definición y narración*

Se puede suponer, por tanto, que en filosofía sobrevive la distinción entre un modo «lógico-conceptual» de afrontar algunas cuestiones tradicionales y un modo «histórico-textual». Obviamente, admi-

hace referencia al orden del lenguaje y de las cosas, y una argumentación que apela a convicciones comunes, costumbres, emociones, etc. (véase también, sobre la importancia de la tesis de Preti en la cuestión analítico-continental, el ensayo de A. Pagnini «Filosofia analitica», en *La filosofia,* págs. 145-187).

[22] El remitirse continuamente a la *textualidad* inevitable de todos los saberes es una de las hipótesis de reconciliación entre las ciencia de la naturaleza y las ciencias del espíritu examinadas por L. Gallino en *L'incerta alleanza,* Turín, Einaudi, 1993.

tiendo, como quiere la tradición continental, que la perspectiva adoptada decide *también* el tipo de objeto al que se aplica, o viceversa, que cada objeto requiere y exige un método determinado, es evidente que la mayor tendencia por la disposición de tipo lógico ha provocado que la filosofía analítica presente un pronunciado interés por objetos y problemáticas típicamente lingüístico-cognitivas (o viceversa: el interés por problemáticas de tipo cognitivo ha motivado el uso de perspectivas más decididamente lógicas, «sincrónicas»); mientras que el carácter «humanista» de la argumentación histórica ha generado en los continentales una mayor proclividad por la esfera de la «cultura», del arte, de la filosofía práctica. También es evidente que la relación puede invertirse en cualquier momento y provocar que los objetos históricos o «políticos» reclamen una elaboración lógica o matemática, o viceversa.

Además, la decisión acerca del método, el estilo de escritura o el proyecto habitual de pensamiento no son del todo autónomos respecto a la *ontología,* o sea, respecto a la visión del ser que se encuentra en la base. Elegir un método lógico o también genéricamente «teórico» significa admitir que cuando preguntamos *qué es* una cosa lo que necesitamos como respuesta es una definición, o una «descripción definida». Por el contrario, elegir un método «histórico», como prevee la racionalidad continental (hermenéutica), significa esperar como respuesta a la pregunta ¿qué es? algo parecido a una *narración* interpretativa de aquello que ha provocado que la cosa exista en cierto modo, una transmisión/traducción (interpretativa) de los discursos sobre la cosa misma que se han sucedido históricamente.

Existe, en otras palabras, un cierto tipo de mirada sobre el ser que presume de comprender una cosa aprovechando algún aspecto «esencial» o individuando los componentes y suministrando una definición descriptiva; por el contrario, existe otro tipo de visión del ser que espera comprender «que una cierta cosa es aquello que es en cuanto comprende cómo ha llegado a ser lo que es»[23].

[23] H. G. Gadamer, *Hermeneutik I. Wahrheit und Methode,* Tübingen, Mohr, 1960, página 10. [Trad. esp.: *Verdad y método,* Salamanca, Sígueme, 1953.] Es importante señalar que la pretendida definición se debilita, desde el lado analítico, a partir de la crítica wittgensteiniana del *esencialismo* y de la propuesta (véase *Gramática filosófica,* cit., e *Investigaciones filosóficas,* cit.) de caracterizar las descripciones en términos de conjuntos de componentes («conjuntos disyuntivos»: véase S. Haack, *Philosophy of Logic,* Cambridge, Cambridge University Press, 1980³, págs. 58-65 [trad. esp.: *Filosofía de la lógica,* Madrid, Cátedra, 1982]), unidos por «semejanza de familia». Sobre el desarrollo de la problemática de la definición en el ámbito analítico véase A. Peruzzi, *Definizioni,* Milán, Franco Agneli, 1983.

En la realidad de los textos y de los distintos desarrollos del pensamiento, la distinción entre «filosofías del ser» y «filosofías del devenir» se encuentra menos clara y pronunciada de lo que en teoría se podría pensar, y generalmente denominamos «filosóficos» a aquellos textos en los que las dos argumentaciones se entrelazan y donde fragmentos con argumentación histórico-textual se alternan con fragmentos de argumentación lógico-conceptual. Podemos pensar entonces en analítico y continental, en lógico e histórico, como valores (parcialmente antagonistas) ubicados sobre una escala variando de un autor a otro: se hablará de filosofías con un predominio de la perspectiva histórica, o que tienen un mayor interés por las temáticas y autores de la tradición continental, y de filosofías con predominio de la lógica, de las temáticas y autores de la tradición analítica.

En el análisis que sigue las categorías «analítico-continental» se utilizan como una redistribución general de las corrientes del pensamiento contemporáneo que se corresponde, más o menos, con el siguiente esquema:

Racionalidad analítica		Racionalidad continental
pragmatismo	fenomenología	
neopositivismo		existencialismo
filosofía analítica americana		teoría crítica frankfurtiana
filosofía analítica inglesa		hermenéutica
	estructuralismo	
		postestructuralismo
	teóricos de los actos de habla	
	teoría crítica habermasiana	
racionalismo crítico		
	epistemología postpositivista	

La parte central del esquema se encuentra ocupada, como es obvio, por las corrientes cercanas a, o unidas a, cualquier forma de «contaminación» entre los dos tipos de racionalidad.

Contrariamente a lo que sostenía Rorty y a lo que se habría inducido a pensar dadas las premisas, no siempre es verdad que a una diferencia de perspectiva le corresponda una diferencia de objeto tratado. A menudo las dos tradiciones transcurren paralelas. Como ya se ha visto en el problema del fin de la filosofía, existe un desarrollo *continental* de algunas temáticas y, paralelamente, un desarrollo *analítico*. Por ejemplo, existe una historia continental del problema del *sujeto* y una historia analítica del mismo problema, existe una cuestión de la *metafísica* desarrollada por la tradición analítica y otra cuestión de la metafísica que se trata en la tradición continental; existe un *giro lingüístico* en ambas tradiciones, y existe una historia del *relativismo* que despierta el interés de las dos corrientes.

SUMARIO

Este capítulo es una guía histórico-sistemática de las razones y de las consecuencias de la divergencia entre filosofía analítica y filosofía continental. Se indica, antes que nada, el tipo de problemática en juego. En calidad de práctica excéntrica respecto al orden positivista de los conocimientos, no reducible completamente a la ciencia, ni a la literatura, ni a los saberes histórico-sociales, la filosofía reproduce en su interior la contraposición entre las «dos culturas», la humanista y la científica. La divergencia entre filosofía analítica y filosofía continental es el modo específico en el que se ha presentado y desarrollado el problema en esta segunda mitad de siglo: en la forma de una tensión que envuelve culturas y mentalidades y, por tanto, no reproducible en el plano teórico (apars. 1-2).

Historia: apars. 2-8. Las razones del contraste ya se presentan en Dilthey y Brentano, al final del siglo pasado; el uso efectivo de las dos categorías aflora de nuevo en los años sesenta. En los años ochenta, con la reorganización de la filosofía analítica y el «giro hermenéutico» en el ámbito continental, parece que se abra la vía de una convergencia general entre las dos tradiciones, aunque se trata sólo de una época pasajera: las diferencias de estilo y referencias culturales permanecen pensadas y organizadas de un modo distinto.

Teoría: apars. 9-12. Los principales elementos de divergencia son la elección de los antecedentes históricos, el tipo de presupuestos, los puntos de referencia metodológica. La historia (de la filosofía, de la cultura, de las ideas, de los textos), entendida como principio de método, más que como campo de investigación, se convierte en el trasfondo propio de la praxis filosófica continental; los resultados de la ciencia (además de las intuiciones del sentido común) son los referentes de la praxis analítica. La lógica es la idealidad que regula el argumentar analítico; la retórica (o de forma más general la literatura) orienta la argumentación continental. Naturalmente, se producen algunas excepciones a esta repartición general. El postestructuralismo, por ejemplo, es radicalmente anti-historicista, aun representando un tipo de praxis filosófica anti-analítica; también hay que señalar el singular papel intermedio de la fenomenología cuya historia, según algunos autores, sigue un doble recorrido analítico-continental.

Pero en el fondo de todo esto opera la antítesis clásica entre historia y teoría en filosofía, que se acentúa y se convierte en imprescindible con la adquisición moderna de una «consciencia histórica».

De hecho, en la realidad de los textos, la contraposición es menos fuerte de lo que en teoría podría parecer: analítico y continental pueden ser entendidos como valores inversamente proporcionales que definen el grado lógico-teórico o histórico-literario de un texto. Se mantiene definible como «filosofía» una praxis del texto y del discurso que es específicamente una combinación o un híbrido de lo uno y de lo otro.

CAPÍTULO 3

La cuestión del sujeto

1. *Introducción*

El problema del sujeto ha tenido desarrollos distintos en la tradición analítica y en la tradición continental[1]. El pensamiento continental se caracteriza en sus orígenes por la idea (de orientación idealista y kantiana) de una *contaminación subjetiva* de los datos de la experiencia, o dicho en otros términos: a) el sujeto participa en la formación de los propios objetos, o los «constituye»; b) el saber es antes que nada autorrealización, autorreferencia; c) estas circunstancias no se pueden desconocer ni olvidar, no se puede presuponer en filosofía, aunque tampoco en la ciencia, un sujeto «neutral», separado completamente del propio ámbito de observación.

Son tesis que podemos encontrar en el *historicismo* (el sujeto de las ciencias histórico-sociales pertenece a la historia y a la sociedad y participa en éstas, «hace» la historia y la «comprende»), en la *fenomenología* (como ya hemos visto, en Husserl no existe ningún dato que no sea *intencionado,* constituido por el yo), en las distintas corrientes del espiri-

[1] D. E. Cooper, en «Analytical and Continental Philosophy», en *Proceedings of the Aristotelian Society,* 1, 1994, considera como típicamente continental el «tema del sujeto» y en particular el problema de la crisis de la subjetividad cartesiana (véase págs. 6-7 y 17). En lo que sigue se pone en cuestión sobre todo el sujeto como instancia «metafilosófica» y por «problema del sujeto» se entiende genéricamente, aunque de una manera útil para señalar afinidades y divergencias, toda la problemática de la consciencia cartesiana, del yo, del hombre, de la mente.

tualismo, del neokantismo o del neohegelianismo, en el *existencialismo* (ya que pertenezco a la existencia, al ser, me es imposible tener una visión general y objetiva de la existencia), en la *hermenéutica* (véase II, 2), en el marxismo neoidealista y en la *teoría crítica* (véase II, 3).

En la parte opuesta, la tradición analítica surge con la crítica del mentalismo introducida por Frege a finales del siglo pasado, con la exclusión de toda forma de autorreferencia y de circularidad en la lógica de Russell, en Wittgenstein, en Tarski (véase II, 1), con el *objetivismo* neopositivista. Sobre estas bases Habermas, a principios de la década de los sesenta (véase I, 2), definía la racionalidad «hermenéutico-dialéctica», contrapuesta a la racionalidad analítica, como una perspectiva que excluye la «neutralidad» de la ciencia, que teoriza la «autorreferencialidad» de todo tipo de experiencia, especialmente de aquella experiencia que abastece la base de las ciencias histórico-sociales. Otros continentales, como Sartre, Adorno, Apel o Ricoeur, comparten el mismo punto de vista al respecto[2].

Ya se ha señalado que en el desarrollo del movimiento analítico y del neopositivismo este factor de divergencia —al menos en los términos extremos propuestos por Habermas— se debilitaba, y el propio Habermas descubría en la teoría de los actos de habla importantes confirmaciones de la hipótesis de la «autorreferencialidad generalizada» del quehacer lingüístico; y por otro lado, ya en los años cincuenta, la idea del «observador neutral» se ponía en discusión en la epistemología analítica (véase II, 5).

Pero es interesante señalar que mientras que entre los años sesenta y setenta la tradición analítica, con la crisis del neopositivismo en el campo de la epistemología y con la difusión de las teorías de Chomsky, «recupera» la dimensión de la subjetividad, exactamente en la misma época, con el estructuralismo, con el renacimiento del pensamiento de Nietzsche y la difusión del heideggerianismo, una parte de la filosofía continental tiende a alejarse del sujeto y de su «problema». Por tanto, mientras la filosofía analítica comienza a recuperar los temas relacionados con la intencionalidad, con la interioridad y con el pensamiento, en la filosofía continental se intenta superar no sólo la interioridad de la consciencia, el hombre, el horizonte de lo «transcendental», sino también la finitud del yo, el tema de la existencia, el pesimismo de la consciencia crítica, las «vivencias» que constituyen la experiencia en el «mundo de la vida»: temáticas que habían marcado el desarrollo del pensamiento europeo en la década de los treinta y en la de los cuarenta.

[2] Según Ricoeur *(La sémantique de l'action,* cit.) el análisis lingüístico sale al encuentro de algunas aporías tópicas, como por ejemplo y sobre todo la exclusión de la autorreferencialidad que indica en la racionalidad analítica, en cualquiera de sus formas, una constitutiva «impotencia para reflexionar sobre ella misma», con el resultado de no poder especificar nunca que el lenguaje del que se trata *no* es la configuración contingente y local estudiada por los lingüistas.

2. *Teoría*

La complejidad de estos recorridos que se alejan y se cruzan sin encontrarse, nos demuestra que la cuestión posee muchos aspectos y vértices problemáticos. Seguramente, en la noción de subjetividad y en sus correlatos se expresa y encuentra fundamento una configuración del pensamiento en cierto sentido única, que coincide con la racionalidad moderna en su complejidad. Pero el fundamento del que se habla no es completamente homogéneo y no se encuentra exento de aspectos ambiguos: el sujeto-fundamento es precisamente el lugar temático donde la presunta «fuerza» de la razón moderna se expresa como una forma de debilidad intrínseca. La historia de la subjetividad como problema filosófico incluye la imagen freudiana (la imagen, en general, de finales del siglo pasado) de la consciencia *atravesada* por necesidades y voluntades en conflicto que nunca terminan de hacerse explícitas; la imagen cartesiana de una interioridad pensante que «emite» palabras entre otros «signos» que designan pensamientos, cuyo sentido no es nunca adecuadamente compartible y determinable; y sobre todo —y lo que es más interesante— la idea kantiana y cartesiana de un yo que no tiene ninguna *certeza* sobre la realidad del mundo externo y que sin embargo (o mejor dicho, justo por esta razón) se coloca como *fundamento* de la realidad completa y de la ciencia.

«Desembarazarse» de una entidad de este tipo se convierte en un acto comprometido por diversas razones. Una de estas razones es que la negación del yo comporta ciertos resultados autocontradictorios, o mejor dicho, una «autocontradicción performativa»: según las tesis cartesianas actualizadas por Apel y otros, negar en todo sentido el sujeto de la argumentación es posible sólo si se sale del discurso argumentativo (véase II, 3). Si no se comparte esta posición, entonces es indudable que el «sujeto», como la razón, como el lenguaje o el pensamiento, o la filosofía misma (lo hemos visto en I, 1, a propósito de Derrida y el fin de la filosofía), es un concepto que posee cierta vocación de totalidad: tiende a expandirse más allá de sus propios límites y a «recom-

prender» también su propia negación. Todo esto se demuestra por el hecho de que los intentos por «olvidar» el sujeto, o «curarse» del sujeto, propuestos en algunas obras de los años sesenta, han acabado, tanto en la tradición analítica como en la continental, de una forma problemática o poco satisfactoria.

¿Es necesario, por tanto, resignarse al «ansia cartesiana», según la expresión de Richard Bernstein (véase II, 3), a la inevitable clausura de la consciencia, nunca convencida adecuadamente de la realidad del mundo exterior, o quizá prisionera de un «genio maligno»? ¿En qué sentido esta consciencia nos permite pensar de nuevo el yo como fundamento de la realidad y de la ciencia? ¿Es posible, por el contrario, «curarse» del sujeto, como sugería Lyotard, o teorizar o practicar una «epistemología sin sujeto» como proponía Popper?

No nos encontramos frente a unos problemas que puedan ser considerados como accesorios teniendo en cuenta que una antropología (en sentido lato) idealista, centrada sobre la visión angustiante o triunfante de un yo total y solitario (absoluto), parece confirmada por los recorridos recientes de la técnica, del «mundo virtual» que rodea a los sujetos empíricos privándolos de contactos reales con el mundo exterior (lo hemos visto en I, 1: una especie de idealismo realizado, tecnológico, se presenta como trasfondo plausible del mundo contemporáneo).

La fenomenología, con el restablecimiento de la problemática cartesiana y con los análisis sobre el «propio cuerpo», tiene sin duda el mérito de haber presentado el problema en toda su extensión. El punto de llegada de la cuestión (respecto a la filosofía y al sujeto como problema metafilosófico, aunque de manera más general respecto al sujeto como configuración de experiencia y problema del «mundo de la vida») se encuentre muy probablemente en los últimos desarrollos de la perspectiva fenomenológico-existencial, y, en particular, en la hermenéutica.

Aparece en la hermenéutica una idea compleja y programáticamente antinómica de la subjetividad, la idea de un sujeto que participa en la propia experiencia y en el ser, aunque se encuentre amenazado y «sentenciado», un yo que es siempre, incluso antes de ser recluido en la autoconsciencia, un «nosotros» consensual e interpersonal, un diálogo incesante con los demás y con el ser: un «coloquio», utilizando la expresión de Hölderlin. Desde esta perspectiva, la superación del sujeto no se cumple porque es ya un hecho realizado: no nos es posible pensar la soledad del yo (también tecnológico) a menos que nos ubiquemos desde el principio en un flujo de lenguaje, de interrelaciones y conexiones, en un trabajo común (también el *hacer* de la técnica es siempre hacer para otros o junto a otros).

Además, la idea heideggeriana de yo «arrojado», es decir *anticipado* en sus elecciones y decisiones por las condiciones histórico-esenciales en las que se encuentra, idea que sobrevive como tesis de fondo en la hermenéutica, presupone la asunción de un punto de vista *ontológico* que se coloca «más allá» del sujeto: no tanto en el sentido de su eliminación, sino en el sentido de una *ampliación* y a la vez una apertura de la perspectiva (véase apar. 9). El punto de vista del ser, que da forma al tema básico de la perspectiva hermenéutico-heideggeriana, no elimina el sujeto sino que lo incluye y lo coloca en una configuración más amplia, en la «apertura» del mundo (histórico-lingüístico-social).

Desde el interior de la antropología hermenéutica (que tiene formulaciones distintas sobre un fondo común: véase apar. 10) se han desarrollado las principales versiones de la noción de subjetividad actualmente en fase de elaboración: la idea del sujeto como principio *ético,* como centro de la responsabilidad individual; la idea neorromántica de un sujeto-*artista,* definido por el propio operar y por la forma peculiar de verdad que encontramos en el arte; la idea de un *horizonte intersubjetivo* como trasfondo de toda argumentación y de toda elaboración teórica.

El «dominio» de la perspectiva fenomenológico-hermenéutica en este ámbito parece confirmarse también si consideramos las teorías recientes de la subjetividad elaboradas en la filosofía analítica: tanto en la filosofía analítica de la ciencia como en la filosofía del lenguaje se afirma (por ejemplo con Davidson o Putnam) la idea de una subjetividad (o «mente») que *participa* en los propios objetos de experiencia pero que se encuentra constituida y *atravesada* por muchos factores ambientales y lingüísticos. Por otra parte, la interpretación práctica del cógito cartesiano ofrecida por Jaakko Hintikka en los primeros años de la década de los sesenta (véase «*Cogito, ergo sum:* Inference or Performance?», 1962) y la elaboración wittgensteiniana del problema de la duda (véase *Sobre la certeza,* 1950-1951) sirven como puntos de referencia fundamentales para la teoría pragmático-transcendental del sujeto en Apel[3]. Las mismas tesis hermenéutico-fenomenológicas (subjetividad constituyente y a la vez dominada, construcciones autorreferenciales y a al vez impersonales) se vuelven a encontrar en la cibernética de

[3] J. Hintikka. «*Cogito, ergo sum:* ¿Inference or Performance?», en K. Lambert (ed.), *Philosophical Applications of Free Logic,* Nueva York, Oxford University Press, 1991; L. Wittgenstein, *Sobre la certeza,* Madrid, Gedisa, 1988. Sobre la influencia de estos autores en la formulación de la hipótesis «neo-fundacional» apeliana véase S. Petrucciani, *Etica dell'argomentazione,* Génova, Marietti, 1988, págs. 29 y ss.

von Förster, en la teorías de Maturana y Varela, y, en general, en la «epistemología experimental» de la que se desarrolla la teoría de la complejidad. La cuestión se encuentra todavía en fase de elaboración por parte de muchos pensadores contemporáneos (véase II, 1, apar. 28)[4].

3. *Cuestiones decimonónicas*

«En el plano filosófico nosotros somos todavía contemporáneos de los jóvenes hegelianos», escribió Habermas. De la misma manera, respecto al problema del sujeto, la referencia a la crítica posthegeliana de la autoconsciencia idealista es inevitable, de manera especial si se adopta una perspectiva metafilosófica. Precisamente en la época posterior a Hegel, la idea de una cierta «inconsistencia» o no perfecta integridad de la consciencia se presenta como un motivo para volver a pensar el papel de la filosofía, como una circunstancia que le limita las pretensiones de concebir la filosofía como ciencia primera o saber total.

a) *Kierkegaard, Marx, Nietzsche.* Volviendo a la tríada inicial Kierkegaard, Marx, Nietzsche, podemos señalar brevemente que en el caso de Kierkegaard la elección por la «escritura» y la «religión» (véase I, 1) es también consecuencia de una visión del yo como entidad dominada, intrínsecamente consagrada a la paradoja, no autotransparente, y auténtica sólo en la humildad de su relación con Dios (sobre Kierkegaard véase también apar. 7); en el caso de Marx, el yo se encuentra definido por condiciones materiales, por el lugar que ocupa en la historia y en la estructura económica de su tiempo, cada teoría («ideología») es una función y un resultado de tal estructura: es inútil detenerse en interpretar el mundo, es más conveniente contribuir a su transformación, en particular ayudando a una amplia parte de la humanidad a liberarse de sus propias cadenas. En Nietzsche, el sujeto no es nada más que un conjunto de «máscaras» inventadas cada vez por la voluntad de poder para hacer el yo plausible a

[4] Pensemos, por ejemplo, en el problema de la autorreferencia, que posee en el pensamiento contemporáneo una presencia muy importante: en lógica, en las ciencias sociales, en la teoría de la complejidad (véase II, 5), en la física de micropartículas, en la geometría de fractales, en la biología y también en la práctica artística de todo el siglo (metanovela, metaliteratura, metateatro, etc.). Para un examen histórico-teórico del problema de la subjetividad como *fundamento,* y, por tanto, como temática metafilosófica, interesada en la relación filosofía y ciencia y en la filosofía como forma de saber, véase el ensayo de S. Natoli, *Soggetto e fondamento,* 1986, recientemente reeditado por Bruno Mondadori, Milán, 1996; véase también U. Perone, *Nonostante il soggetto,* Turín, Rosenberg & Selier, 1996.

sí mismo y a los otros, y bajo cada máscara (como bajo cada filosofía) aparece otra nueva en un juego infinito.

Mientras que podemos pensar en Kierkegaard y Marx como aquellos que extrajeron del pensamiento hegeliano ciertas consecuencias antifilosóficas, de «salida» de la filosofía, en Nietzsche el éxito es más radical. Marx y Kierkegaard heredaron (más o menos de forma explícita) la idea hegeliana de un sujeto «transindividual», que supera la consciencia individual: en Hegel este sujeto era la Idea, de ese punto deviene la Clase o la Estructura económica o incluso Dios. El sujeto transindividual hegeliano, como Idea que se convierte en Espíritu, «está», por decirlo de alguna forma, en la filosofía, es una instancia *inmanente;* en Marx y Kierkegaard aparece la huida hacia *el otro lugar* de la historia económico-social y de la transcendencia. Nietzsche, por el contrario, subrayando la misma naturaleza «ideológica» de esta solución (todo, y también sobre todo el sujeto «transindividual» hegeliano, es reconducible a una máscara de la voluntad de poder) completa un paso más e inaugura el estilo del «autoenmascaramiento» en filosofía que ya hemos definido como «nihilismo» (véase I, 1, apar. 5).

b) *Dilthey y Freud.* En Dilthey (véase I, 1 y II, 2, apar. 8), la pertenencia del sujeto histórico al propio ámbito de la investigación (la historia) desalienta cada intento de objetividad y neutralidad descriptiva; por otro lado, yo mismo que narro la historia no soy mucho más que narración: mi vida sólo es el *esbozo autobiográfico* que yo mismo concibo de mi pasado y de mi futuro. La consecuencia que se puede extraer de esto (además de la radical opinabilidad y fragilidad del saber que pretende «comprender una cosa cuando ha comprendido la historia») es que el yo posee esencialmente una estructura narrativa (no vive si no en el discurso que reconstruye la identidad biográfica) y sus experiencias son circunstanciales y opinables.

La contribución decisiva de las ciencias humanas y sociales a la crisis de la filosofía en el sigo pasado no es sólo atribuible al hecho «institucional», es decir, al desmembramiento de la filosofía en las distintas «disciplinas» científicas, sino que se explica también por la profunda revisión de la noción clásica (moderna, «metafísica») de subjetividad que las ciencias humanas y sociales han provocado.

El psicoanálisis, en particular, ha suministrado una doctrina de la subjetividad como entidad *múltiple* (pensemos en los denominados «tópicos» freudianos: en la distinción de consciente, preconsciente, incosciente, y en la de Ego, Yo y Super-yo), dominada y gobernada por deseos en parte inconscientes y que se manifiestan incontrolablemente en el lenguaje.

Es obvio que la autofundamentación de la consciencia cartesiana e idealista resulta del todo ilusoria desde esta perspectiva. El enmascaramiento de los deseos generado en el lenguaje, como el enmascaramiento nietzscheano de la voluntad de poder generado en la filosofía (es Paul Ricoeur, véase II, 2, apar. 14, quien pone de manifiesto esta afinidad Nietzsche-Freud), derrumba el proceso de autoexplicación y autoclarificación de la consciencia en un reco-

rrido abismal. Por otro lado, el lugar del sujeto del conocimiento (y de la filosofía) es ocupado por un material inconsciente potencialmente infinito, sólo gobernado por el despotismo de instancias no «conscientes» e irracionales como el Ego y el Super-yo.

La interpretación jungiana del inconsciente como instancia (también) «colectiva», como horizonte histórico-lingüístico-cultural (simbólico) ofrece con fuerza, dentro del psicoanálisis, una solución casi «hegeliana» del problema de la subjetividad que será heredada en parte por Jacques Lacan (véase apar. 13)[5].

4. *De la crisis a la crítica*

Por tanto, en el siglo pasado se presentan, junto a la crisis de la autoconsciencia cartesiana e idealista —el yo se encuentra a) sin fondo, b) privado de integridad, c) privado de transparencia—, distintas formas de concebir el sujeto que disfrutarán de cierta influencia en el desarrollo del pensamiento europeo: el yo como instancia transindividual, suprapersonal; el yo como narración o como máscara; y el yo como entidad escindida o dominada por los propios deseos y fantasmas inconscientes (del lenguaje, de la historia).

A principios de este siglo la crisis cultural y filosófica del sujeto comienza a transfigurarse más decisivamente en la *crítica* del sujeto. Gottlob Frege (véase II, 2), considerado como el iniciador del estilo analítico en filosofía, inaugura la crítica del psicologismo, del mentalismo y, derivadamente, de la filosofía transcendental, destinada a constituirse como una premisa del «objetivismo» neopositivista y analítico. Por otro lado, en el ámbito continental, el desarrollo interno de la fenomenología en Heidegger y el existencialismo puede ser visto como un continuo intento de especificar una perspectiva no «subjetivista», posterior a esa manera enfrentarse de forma «especular» de la consciencia y de la cosa que constituye el trasfondo propio de la filosofía tradicional.

Pero justo aquí, entre Frege y Heidegger, aparece la bifurcación entre filosofía analítica y filosofía continental respecto al problema del sujeto. Mientras que la filosofía analítica se desarrolla como una perspectiva anti-subjetivista, contraria a cualquier forma de mentalismo y a cualquier intento de considerar la psicología como fundamento de la filosofía y de la lógica, la fenomenología husserliana pone en juego la cuestión del sujeto «constituyente» de los propios objetos de la experiencia. La fenomenología asume de esta manera un sesgo transcendental, se convierte en una reflexión sobre la constitutividad del yo.

Desde este punto en adelante, la problemática del sujeto y del hombre se convierte en una «puesta en juego» del pensamiento continental, el elemento principal de divergencia entre Husserl y Heidegger, y entre Heidegger y el existencialismo.

5. *Husserl y Heidegger*

El giro transcendental imprimido por Husserl en la fenomenología (con las *Ideas para una fenomenología pura y para una filosofía fenomenológica*, de 1913) debe ser considerado como un recorrido que no todos sus discípulos y continuadores están dispuestos a compartir. Para muchos el aspecto más interesante del método fenomenológico era el intento de aprovechar, mediante la «reducción», la autodaticidad de la cosa, la cosa que avanza sin culpa ni mérito del sujeto. Para muchos la fenomenología era ante todo crítica del subjetivismo transcendental e idealista, era superación de la dimensión abstracta y tautológica de la autoconsciencia y retorno «a las cosas mismas».

Sin embargo, razones precisas habían inducido a Husserl a proponer este giro: se trataba de distinguir el terreno del análisis fenomenológico de la engañosa y dogmática objetividad de las ciencias. Era necesario superar la configuración completa de la filosofía tradicional y de la ciencia, o sea, estar delante de la consciencia y del mundo.

El camino hacia el transcendentalismo provocaba que Husserl, sin embargo, se enfrentase a un cierto número de malentendidos. Él mismo, en un punto determinado del recorrido, descubrió que la fenomenología, reformulada en sentido transcendental, se asemejaba a una

[5] No subestimamos la temática genéricamente «cultural» de la «disolución» de la conciencia burguesa. En particular, se pueden destacar las reflexiones introducidas en el ámbito científico y literario en Austria entre el siglo XIX y el siglo XX y relacionadas sobre todo con la teoría «empiriocriticista» de Ernest Mach (1838-1916). Mach ha formulado una teoría de la experiencia en la que la disgregación del objeto (mero agregado de sensaciones) tiene como correlato la devaluación del yo, visto como noción instrumental y provisoria. En literatura debe señalarse como ejemplar la reflexión crítica realizada por Robert Musil en *El hombre sin atributos* (1930-1933), que documenta la crisis de la ciencia clásica y de las nociones de yo y de realidad. Musil tiene que entenderse como un exponente acreditado de la cultura de la crisis o del fin. Su visión de la multiplicidad inexplicable del mundo, de la vanidad de cada orden impuesto, se hace proclive a una devaluación de la teoría en general y de la filosofía (véase por ejemplo: «Los filósofos son unos violentos que, no disponiendo de un ejercito, se apoderan del mundo recluyéndolo en un sistema»). Véase, editado por C. Magris, *Anima ed esaltezza*, Génova, Marietti, 1983.

forma de idealismo fichteano[6]. Y es con el objetivo de evitar las consecuencias idealistas de una postura similar, de «salir de la jurisdicción de la autoconsciencia» a la que la fenomenología parece sometida[7], que Heidegger, el discípulo más prometedor de Husserl, en *Ser y tiempo* (1927) reactiva la crítica kierkegaardiana del idealismo especulativo y desplaza el análisis fenomenológico hacia el terreno de la *existencia*, hacia el terreno *ontológico* (véase apar. 9).

El camino del pensamiento de Heidegger se desarrolla de esta manera como una continuación y una superación de la fenomenología, conducida principalmente a través de una reflexión vasta y radical sobre el sentido del ser, y por tanto una meditación «destructiva», crítica, sobre la metafísica, que para Heidegger es la forma asumida por la ontología occidental desde los orígenes del platonismo.

6. *El horizonte fenomenológico-existencial*

Pero ¿cuál es el sentido de la recuperación de Kierkegaard, que en los años veinte y treinta se configura, con Heidegger y sobre todo con el médico y psiquiatra Karl Jaspers (1883-1969), como un verdadero «renacimiento kierkegaardiano»? El problema central del pensamiento europeo y en particular de la fenomenología, como hemos visto, era el de ofrecer una ubicación al trabajo filosófico más allá del modelo de pensamiento «matematizante» (así lo había descrito Husserl en *La filosofía como ciencia rigurosa)* del que surge la ciencia,

[6] H. G. Gadamer, *Die phänomenologische Bewegung*, Tübingen, Mohr, 1963. En realidad, como ha señalado en otro lugar Gadamer *(Verdad y método)*, para que fuese clara la posición de Husserl respecto al idealismo y a la subjetividad sería necesario la progresiva publicación de los muchos inéditos husserlianos. El primero que señaló el «componente fitcheano» de la fenomenología fue Eugen Fink (entre los responsables del legado), en *Kant-studien* (XXXVIII, 1933, págs. 321-383), reeditado después en *Studien zur Phänomenologie* (La Haya, 1966). Para algunos continuadores de Husserl esto no constituye en absoluto un límite sino un aspecto positivo de la fenomenología. Véase por ejemplo Ricoeur, para el que la tendencia fichteana consiste en la propensión a tratar todos los actos del cógito «en términos de posición-*thesis-Stellung*» *(La sémantique de l'action*, cit. pág. 164).

[7] H. G. Gadamer, en *aut aut*, 208, 1985, pág. 7; sobre las relaciones entre Heidegger y Husserl véase *«Fenomenologia»: storia di un dissidio* (1927), a cargo de R. Cristin, Milán, Unicopli, 1986, escritos sobre y de Heidegger y Husserl, y «Heidegger e Husserl», en *aut aut*, 223-224, 1988; véase además el testimonio heideggeriano de 1969 «Mi camino de pensamiento y la fenomenología», en *Tiempo y ser*, cit. El tema del sujeto como «puesta en juego» de la relación Husserl-Heidegger está desarrollado por P. A. Rovatti en *La posta in gioco*, Milán, Bompiani, 1987, y en *Trasformazioni del soggeto*, Padua, Il Poligrafo, 1992.

pero del que surgen también el transcendentalismo kantiano y el idealismo.

La recuperación de Kierkegaard se presentaba como una óptima solución. El terreno de la existencia, colocado por Kierkegaard en el centro de la investigación filosófica contra la abstracción de la razón idealista-transcendental, es, en efecto, el territorio vasto no objetivo e impuro que rodea toda «filosofía» en el sentido tradicional, y donde el sujeto no posee propiamente un papel constituyente, sino que está dotado, ante todo, de una «existencia» impredecible y singular.

Kierkegaard había señalado —respecto a lo que aquí estamos tratando— dos consideraciones principales contra el idealismo especulativo *(Post-scriptum definitivo y no científico a las migajas filosóficas*, 1846): la primera es la noción de *irreductibilidad* de lo singular a la totalidad del sistema (de aquí la necesidad de pensar en un yo desvinculado de la concesión normativa del saber total: el gran sistema hegeliano desde el punto de vista de Kierkegaard es inexpresivo de eso que ocurre en la existencia, en la existencia el acaecer es siempre no integrable, singular, irrepetible); la segunda es el compromiso natural del sujeto de la teoría con aquellos que teoriza, de aquí la imposibilidad de concebirse como observadores «destacados» de la existencia.

Por tanto, aquello que excede la existencia es teóricamente frío e irrelevante. Por otro lado, la misma existencia no puede nunca constituirse como objeto «teórico» separado de quien la habita, la vive y está con ella compenetrado. Por esta razón se justifica en Kierkegaard la irrelevancia de la filosofía, la imposibilidad de una verdadera y propia «teoría» de la existencia, y el paso al género literario-edificante.

Participación en la existencia y singularidad irreductible son los dos motivos anti-especulativos que distinguen la investigación existencial del transcendentalismo y del idealismo (como de la metafísica, o sea, de la ontología transcendental). Volvemos a encontrarnos con estas dos temáticas, expuestas de distintas formas, en todo el pensamiento continental, desde el final del siglo XIX hasta nuestros días, y particularmente en todo el desarrollo de la hermenéutica (véase II, 2; Dilthey, además de tematizar la *pertenencia* de sujeto de las ciencias del espíritu al propio ámbito de investigación, criticaba la *abstracción* de la autoconsciencia filosófica: «en las venas del sujeto cognoscente como lo conciben Locke, Hume y Kant», escribía, «no corre verdadera sangre»; de una manera más general, la *singularidad* de los eventos históricos es un principio típico del historicismo).

Pero ¿qué implica esta defensa de la *impureza* y también de la *libertad* del yo contra el orden abstracto de los sistemas filosóficos y cientí-

ficos? ¿Es realmente una defensa de la libertad del *hombre*, de un hombre viviente antes que teorizante, contra la filosofía y la ciencia? ¿No es quizá precisamente el hombre el centro de la filosofía tradicional y de la ciencia?

7. *Jaspers, Sartre y la «Carta sobre el humanismo»*

La esfera de la existencia no presentaba una fácil caracterización respecto al problema de la subjetividad y de la consciencia. ¿Se trataba de una desembocadura de la filosofía en la *psicología*, de una apertura del lenguaje filosófico al «pensador viviente» con sus dramas y sus elecciones, o en la *religión*, el lugar donde el yo es amenazado y dominado por una instancia superior (el Ser o Dios)? Esta alternativa, ya presente en el desarrollo kierkegaardiano de la problemática de la existencia, permanece inmanente en el destino de las filosofías existenciales y caracteriza las relaciones recíprocas de las mismas, hasta culminar en el distanciamiento de Heidegger respecto al existencialismo sartreano, plasmado en la *Carta sobre el humanismo* a Jean Beaufret de 1947[8].

a) Jaspers extrae las últimas consecuencias de los temas kierkegaardianos, en parte integrándolos con el «perspectivismo» de Nietzsche (véase sobre todo *Philosophie*, en 3 volúmenes, 1932). Al igual que Heidegger, Jaspers parte del análisis de la inadecuación de la visión científica del ser como «objeto». El análisis de la existencia se caracteriza por el compromiso y por la parcialidad del sujeto. El yo es esencialmente el *lugar* en el que se encuentra, y, por tanto, su pensar posee una naturaleza constitutivamente perspectiva y «situada»: esto condena a la «derrota» cada intento de aprehender la existencia en su conjunto: veo siempre cosas y porciones de mundo, nunca el trasfondo no aparente donde me encuentro yo mismo y donde se ubican las cosas.

Pero también se encuentra condenado al fracaso todo intento de decidir y programar una descripción adecuada del ser, ya que mi situación *decide* el lugar de mi pensar, ver y teorizar. En definitiva, cada esperanza de comunicar de manera auténtica una verdad se encuentra destinada a la desilusión, porque cada existencia posee una verdad específica, ligada a una situacionalidad específica; de aquí, entre otras cosas, la peculiar paradoja de la comunicación: la verdad del yo se nos ofrece sólo en la comunicación con los otros, pero no puede nunca producirse comunicación auténtica.

La filosofía tradicional, en el compromiso con la existencia, está condenada al silencio. Pero justo de este punto nace la tarea nueva que Jaspers (no alejándose demasiado de otros existencialistas, de los fenomenólogos y de la hermenéutica: se habla, en efecto, en los años entre la primera y la segunda postguerra, de un «renacimiento» de la filosofía) asigna al pensamiento filosófico: la filosofía no es una descripción de las estructuras del ser, sino el ejercicio interminable de clarificación de los problemas que cada vez nos ofrece la existencia. De manera particular, para Jaspers, como más tarde para los hermenéuticos, la imposibilidad de aprehender el trasfondo no objetivo y oscuro en el que nos encontramos nos conduce hacia un trabajo de *interpretación*, a una aprehensión «oblicua» persuadida por la propia situacionalidad, aunque preparada para captar lo específico, manifestación parcial del ser que en la situación se nos ha dado. (La experiencia filosófica para Jaspers llega de esta manera a identificarse con la experiencia de la fe)[9].

b) La obra de Jean-Paul Sartre, *El ser y la nada*, de 1943, que inaugura el existencialismo, se encuentra inspirada en Jaspers, en el Heidegger de *Ser y tiempo* y en la fenomenología, e invita a una lectura de los tres pensadores, a pesar de las diferencias, como «filósofos de la existencia». En esta obra, el punto de partida de la argumentación sartreana se encuentra constituido por la ontología fenomenológico-existencial que es el trasfondo de las tesis de Jaspers y de Heidegger y que podría caracterizarse, resumidamente, a partir de los siguientes aspectos: a) compromiso de la investigación con la pregunta sobre la existencia; b) consecuente rechazo del «objetivismo» científico; y c) de nuevo, consecuentemente, rechazo de la pretensión idealista de aprehender y describir la totalidad. Por tanto, el compromiso del yo en la esfera del existir debe ser considerado como aquello de lo que procede, para la filosofía de la existencia, la hipótesis de un pensamiento igualmente refractario a la «objetivización» (o «reificación»: véase I, 4, apar. 3) y a la concepción de estructuras sistemáticas y totales, la hipótesis de una filosofía sin la pretensión de objetividad definitiva y de totalidad exhaustiva.

En la interpretación de Sartre estas conclusiones adquieren inicialmente una tonalidad negativa y de quiebra. La libertad humana postula la nada, lo negativo; el ser de las cosas y del mundo es una presencialidad opaca e inexpresiva. Las dos dimensiones respectivamente denominadas por Sartre a partir de la terminología hegeliana como el «en sí» y el «por sí» conviven en la consciencia, pero generan, en cuanto son asumidas de una forma auténtica, una condición de imposibilidad constitutiva, de «derrota» ontológica.

El en sí de la consciencia se realiza en la superación de toda presencia factual, en la constante apertura a las posibilidades, a las elecciones infinitas de la existencia; el por sí de la consciencia es su realidad consistente reificada en los roles sociales. La existencia auténtica rehúye la presencia; cada solidificación

---

[8] M. Heidegger, *Platons Lehre von der Wahrheit, Mit einem Brief über den Humanismus*, Berna, Francke, 1947.

[9] Véase *Philosophie*, 3 vols., Berlín, Springer, 1932; véase también el breve curso de lecciones titulado *Kleine Schule des philosophische Denkens*, cit. Sobre la posición de Jaspers en el existencialismo, en relación con Kierkegaard, Heidegger, Barth, Gabriel Marcel y Louis Lacelle, véase L. Pareyson, *Karl Jaspers*, 1940, Génova, Nuova Edizione Marietti, 1983 (en particular la introducción y la parte I, cap. 1).

en obras, roles, profesiones, de la nada que la constituye es fruto de falta de autenticidad y mala fe. De estas premisas procede el giro *político* de Sartre: teniendo en cuenta ese horizonte de imposibilidad el existencialismo debe ser calificado como una teoría del empeño ético-social, de la lucha contra la alienación de la consciencia. La «paradoja» del yo existencialista desemboca en Sartre en la praxis, en la filosofía «realizada»[10].

Según se desprende de las premisas que hemos presentado (véase apar. 3), se trata de una especie de tránsito desde Kierkegaard hasta Marx, desde la paradoja del yo a la transformación de la sociedad: en Sartre, por tanto, la elaboración de la teoría social marxista se antepone a la elaboración ontológica.

c) En el tránsito de una fase a la otra, que se pone de manifiesto en la obra *El existencialismo es un humanismo* de 1946, se produce la toma de posición por parte de Heidegger respecto al existencialismo sartreano y se precisa el giro «anti-humanista» del pensamiento heideggeriano (véase I, 4). La libertad y la responsabilidad del yo, tematizada repetidamente por Sartre, incluso en sus últimos escritos, eran en cierto sentido disonantes respecto a ciertos postulados de la ontología existencial, tanto en Heidegger como en Jaspers. De hecho ambos habían subrayado lo ilusorio de la elección en la «situacionalidad» de la existencia humana.

El hombre, había señalado Heidegger, es un «proyecto arrojado», éste se encuentra involucrado en una situación histórico-temporal y, por tanto, su manera de proyectarse se encuentra decidida más allá de cualquier programa o elección. Por otro lado Jaspers había subrayado la imposibilidad del hombre de *no* ser simplemente lo que es, de aquí la concepción de la vida como interpretación y aceptación del propio destino. Heidegger en la *Carta sobre el humanismo* (véase también II, 2, apar. 9) se distancia de lo que considera como la inspiración subjetivista del pensamiento de Sartre. En Heidegger la «implicación» del sujeto (que como hemos visto caracteriza toda la filosofía continental hasta ese momento), la pertenencia del *Da-Sein* (el hombre) al ser, se convierte en *proridad* del ser: «lo esencial», escribe Heidegger, «es el ser, no el hombre»[11].

8. *El sujeto crítico*

Las pretensiones de dominio que presenta el hombre en sus relaciones con el ser se encuentran para Heidegger tanto en la raíz de la metafísica como en la de la racionalidad científica. La vía del humanismo es la vía que conduce a la voluntad de poder del mundo técnico-científico, último giro de la metafísica, que se expresa filosóficamente en Nietzsche. «Metafísica», como hemos esbozado, debe entenderse dentro de la óptica heideggeriana como la concepción del ser que Husserl definía como típica del hombre común y del científico de la naturaleza: ésta consiste en concebir el ser en la forma de las cosas presentes, disponibles, sometidas a la voluntad de dominio del hombre. Por tanto, el sujeto es, a la vez, la instancia central de la metafísica, de la técnica, de la ciencia, de la voluntad de dominio que junto a la técnica ha llegado a invadir el mundo (véase apar. 9 y I, 4, apar. 4).

La crítica de la subjetividad tecnocrática es un tema común en Heidegger y en los teóricos de la Escuela de Frankfurt (véase II, 3 apar. 1) En la *Dialéctica de la ilustración* (1947), Adorno y Horkheimer denuncian la intención de la razón ilustrada de dominar el mundo y ponen de manifiesto la naturaleza típicamente autocontradictoria del humanismo moderno. La ilustración, culminación del destino de la racionalidad occidental y expresión específica de la civilización burguesa, ha llegado a conclusiones y resultados paradójicos: la razón tecnocrática y científica ha desembocado en la irracionalidad inexplicable de los campos de exterminio y de la guerra, en la productividad incontrolada de los sistemas capitalistas tardíos[12].

Pero la solución que Adorno, Horkheimer y Marcuse proponen (durante cierto periodo de un modo unánime) es un reforzamiento de la razón crítica, capaz de desmentir lo que está delante como obvia evidencia, capaz de escapar de una forma sistemática al «sometimiento» provocado por los sistemas político-económicos.

No se trata de una mera «rehabilitación» del sujeto contra el objetivismo técnico-científico, ya que el sujeto crítico se encuentra comprometido principalmente con la negación de toda voluntad de sometimiento y neutralización del objeto, contra cualquier intento de imponer una armonía ilusoria sobre las desarmonías efectivas, contra cualquier «totalidad pacificada» que integre, y que también por esto

[10] J.-P. Sartre, *L'être et le néant* [trad. esp.: *El ser y la nada*, Buenos Aires, Losada, 1976], *L'existentialisime est un humanisme* [trad. esp.: *El existencialismo es un humanismo*, Barcelona, Edhasa, 1992]. Sobre la problemática del sujeto en Sartre puede consultarse P. A. Rovatti, *Trasformazioni del soggetto*, Padua, Il Poligrafo, 1992, caps. 5 y 6.

[11] M. Heidegger, *Brief über den Humanismus*, cit., pág. 97. [Trad. esp.: *Carta sobre el humanismo*, Madrid, Taurus, 1970.]

[12] En *El hombre unidimensional* (Barcelona, Planeta-Agostini, 1995) de 1964, Marcuse describe el individuo alineado que puebla la sociedad consumista, y para éste (como para Hegel) la razón se identifica con la realidad: éste no tiene en cuenta la separación entre lo que es y lo que debe ser, no contempla las posibilidades de emancipación que todavía se le ofrecen, y se encuentra bloqueado en la paradoja de la «tolerancia represiva», es decir, en la aparente libertad democrática que en realidad, sobre todo a través de los *medias*, esconde formas sutiles y venenosas de represión.

anule (como había hecho Hegel) las diferencias[13]. En definitiva, nos encontramos frente a un visión del sujeto que se presenta como una imagen nueva respecto a las que hemos visto hasta el momento: un sujeto crítico y autocrítico, dispuesto a rechazarse incluso a sí mismo y adverso a todo tipo de autoritarismo, incluido el representado por el dominio de la autoconsciencia idealista.

Los herederos de esta posición son Habermas y Apel. En estos autores, sobre todo por la influencia de la hermenéutica, la visión de la consciencia crítica posee un elemento esencial de diferencia respecto a las posiciones de los primeros filósofos frankfurtianos: el sujeto crítico no es una instancia exclusivamente «subjetiva» sino que se constituye como *intersubjetividad* y esa intersubjetividad es de naturaleza esencialmente *lingüística* (véase apar. 11).

El anti-humanismo de Heidegger, en su adversión por lo «factual», por la reducción del ser a la forma de la «presencia» de las cosas ubicadas frente al sujeto, es por tanto afín a las tesis de los frankfurtianos (Marcuse había sido discípulo de Heidegger). Y sin embargo, las diferencias son profundas. El ser heideggeriano aparece, desde el punto de vista de la teoría crítica, muy comprometido con una visión «religiosa» del ser, y por tanto con cierto «autoritarismo» ontológico. «El ser heideggeriano», señala Adorno *(Dialéctica negativa)*, «casi indistinguible de su opuesto, el espíritu, no es menos represivo que este último»; «de las costumbres religiosas no queda en Heidegger más que la confirmación general de la dependencia y de la sumisión».

9. *Anti-humanismo: la perspectiva ontológica*

En realidad Adorno no reconoce el específico «ontológico» de la reflexión heideggeriana. Éste acusa a Heidegger de defender una «prioridad del objeto» en todos los aspectos idéntico al de la «filosofía científica» salvo en la *inefabilidad* anti-científica con la cual envuelve el ser-objeto. En este punto Adorno demuestra que no ha entendido correctamente un asunto esencial: en el pensamiento heideggeriano la búsqueda

[13] Véase T. W. Adorno, *Dialéctica negativa*. En la elaboración teórica del marxismo, el problema del sujeto posee obviamente una relevancia substancial, tanto como problema del rol del momento «subjetivo» en la dialéctica hegeliana como problema del sujeto revolucionario. Un posicionamiento importante es el de Ernest Block, en *Sujeto-Objeto. Comentario a Hegel*, de 1949, que ejerció cierta influencia sobre el pensamiento frankfurtiano (sobre Bloch véase I, 4, apar. 3).

sobre el sentido del ser implica la asunción de una perspectiva distinta a aquella de la cual proviene la prioridad científica del *sujeto*.

Lo que debemos señalar es que en la óptica de Heidegger ese punto de vista *no excluye sino que incluye* lo que le precede, es decir, se trata de una visión que no supera el sujeto (el hombre) en el sentido de cancelarlo, sino más bien en el sentido de incluirlo, asignándole al mismo, entendido como trámite fundamental de la relación con el ser y del ser con sí mismo, la «justa» ubicación (sobre este movimiento no «exclusivo» de la argumentación heideggeriana véase por ejemplo la *Carta sobre el humanismo)*.

En *Ser y tiempo* (véase también II, 2) el hombre (el *Da-Sein)* asume un rol peculiar en el presentarse de las cosas del mundo, es decir, en la manifestación del ser. El *Da-Sein* es el «ente» específico que presenta el problema del ser, y, por tanto, es la sede en la cual el ser mismo encuentra su propia manifestación.

Heidegger señala repetidamente en distintas obras *(Vom Wesen des Grundes [La esencia del fundamento]*, de 1929; *Introducción a la metafísica*, de 1935; *Nietzsche*, de 1965)[14] que en la filosofía tradicional esta peculiaridad del *Da-Sein* ha sido pensada de una manera errónea en la forma de una prioridad o de una «fundabilidad» del sujeto. De la misma forma que dentro de otras visiones dominantes del ser como «presencia simple», el *Da-Sein* piensa en sí mismo como sujeto ubicado frente a los entes y concibe su propia peculiaridad como una especie de responsabilidad exclusiva en el presentarse de las cosas y en el instituirse de sus relaciones de significado. Esa posición emerge ejemplarmente en Descartes, recorre la Edad Moderna *(Nietzsche*, pág. 891; véase en general el libro II, capítulos VIII y IX), se desarrolla de un modo extremo con el idealismo alemán, cuando el dominio del sujeto fundador se manifiesta en la forma del «sistema», y culmina en Nietzsche, cuando se pierde toda memoria del ser en su amplitud anterior a la presencia y la propia presencia de los entes se disuelve en la «voluntad de poder», es decir, en la voluntad de *disponer* de las cosas.

Como se puede comprobar, la adopción de la perspectiva ontológica se sitúa de una forma más específica en el punto de vista de la «historia del ser», y permite que Heidegger relativice la supremacía fundacional de la subjetividad. La misma perspectiva consigue mostrar *(Vom Wesen des Grundes)* que el *Da-Sein* es sin duda aquello que «abre» la visión del ser (el mundo como conjunto de cosas dotadas de valores y significados), y, por tanto, que no puede ser reducido a *fundamento* de la presencia de las cosas, ya que *se encuentra* en una apertura, que es la «situación» a la cual está abocado, aunque es también la misma

[14] M. Heidegger, *Vom Wesen des Grundes* (1929), en *Wegmarken*, Frankfurt, Klostermann, 1979; *Einführung in die Metaphysik* (1935), Tübingen, Niemayer, 1966 [trad. esp.: *Introducción a la metafísica*, Barcelona, Gedisa, 1992]; *Nietzsche*, Pfullingen, Neske, 1961.

historia de la metafísica, y tal apertura predetermina y preconstituye su modo de consultar el ser.

El sujeto no es el inicio puro porque no se produce un inicio de este tipo, la experiencia se encuentra «siempre» en parte predispuesta y «sugerida» por circunstancias que la anticipan. De esta manera, la modalidad de superación del sujeto propuesta por Heidegger se configura como una variante de la fenomenológica, aunque con el distintivo de una nueva perspectiva, la de una *historia del ser,* en la cual se redimensiona en un sentido fuerte la supremacía del hombre.

Mientras que para los fenomenólogos, existencialistas y frankfurtianos la crítica del objetivismo científico acababa en un relanzamiento en filosofía de las temáticas de la interioridad, de la crítica, de la libertad individual (también con el bagaje de soledad, incerteza, derrota, que ésta comporta), en Heidegger el mismo punto de vista le llevaba a conclusiones radicalmente anti-subjetivas, a un intento de «aumentar» la problemática del hombre y de la subjetividad hasta disolver sus cualidades exclusivas y fundantes en el ámbito filosófico.

La solución heideggeriana tuvo cierto éxito en Europa con la ráfaga de «anti-humanismo» que se verifica en los años sesenta, en concomitancia con la renovada influencia del pensamiento nietzscheano, marginado justo después de la guerra a causa de las sospechosas afinidades con la ideología nazi y en general con las temáticas contrarrevolucionarias y de derecha del decadentismo europeo (véase I, 1). Sobre todo en el ámbito de la cultura francesa (véase II, 3), y más tarde en la italiana, el renacimiento del pensamiento de Nietzsche comporta también un incremento del interés por Heidegger (el ensayo *Nietzsche,* de 1961, es traducido rápidamente en Francia por Pierre Klossowski), especialmente por el «segundo» Heidegger que había colocado la cuestión del sujeto y de la metafísica en el centro del la propia reflexión.

En la filosofía continental de los años setenta se asiste a la asunción en sentido *afirmativo* de la crisis de la subjetividad que en los primeros años del siglo había sido evaluada negativamente como crisis de la cultura occidental. Esta nueva afirmatividad, unida a un más general «fin del luto» y fin de la actitud crítico-nostálgica que había dominado los años precedentes (véase I, apar. 5), asume dos formas en algunos aspectos totalmente divergentes: por un lado se desarrolla en el antisubjetivismo *estructuralista y postestructuralista;* y, por otro, da lugar a la reelaboración de la ontología heideggeriana y del historicismo en la *hermenéutica.*

10. *La hermenéutica: el sujeto como persona y como diálogo*

La hermenéutica (véase II, 2) hereda la concepción diltheyana y fenomenológica del sujeto *comprometido,* impuro, implicado en los datos de la experiencia; hereda también la temática existencial y heideggeriana del sujeto *dominado,* «manipulado» por el ser. Sobre este trasfondo común se perfilan distintos desarrollos, caracterizados (respecto a la hermenéutica originaria) por dos líneas principales: por un lado, el problema del sujeto se contempla desde la perspectiva del lenguaje, obteniendo el yo «manipulado» y dominado por el lenguaje que utiliza y al que pertenece, el yo como «coloquio», instancia comunicativa (en Gadamer), o el «nosotros» consensual, la comunidad de los seres que comparten cierto lenguaje y se comunican entre ellos (en Apel y Habermas); por otro lado, se integra en una perspectiva más propiamente *ontológica* y *religiosa* que se concreta en las teorías neopersonalistas y neoexistenciales del sujeto como referencia a sí mismo y a lo otro, compromiso con el ser y reconocimiento de la transcendencia constitutiva del ser.

a) Esta segunda línea de desarrollo se debe sobre todo a Luigi Pareyson (véase II, 2, apar. 13), que en *Esistenza e persona (Existencia y persona),* de 1950, (reeditado en 1985), y en otras obras (sobre todo *Ontologia della libertà [Ontología de la libertad],* póstumo, 1995) retoma directamente la perspectiva kierkegaardiana y elabora una noción de sujeto que posee específicas y positivas conexiones con la antropología cristiana[15]. La persona (Pareyson recupera a Emmanuel Mounier, 1905-1950) es una concomitancia de autorrealización, referencia a sí mismo, y heterorrelación, aprovechamiento de un ser que siempre es constitutivamente ulterior. Esta heterogeneidad antinómica del yo, señala Pareyson, se encuentra radicada en la misma efectividad corpórea del hombre.

Yo soy a la vez «encarnación en mi cuerpo» (también la fenomenología, como hemos señalado, insistía en la noción básica de «cuerpo propio») e inagotable abertura al exterior, clausura en la autorreferencialidad de mi sentir y constante autranscendencia. La noción cristiana de persona aprovecha ejemplarmente esta duplicidad: estamos pensando en la «resurrección de la carne» y sobre todo en la paradoja del «Dios hecho hombre».

b) La línea de desarrollo que surge de la interpretación del ser (en donde el yo «es arrojado») como *lenguaje* (según las indicaciones del último Heideg-

[15] L. Pareyson, *Esistenza e persona,* Génova, Il Melangolo, 1985; *Ontologia della libertà,* Turín, Einaudi, 1995.

ger) es recuperada por Gadamer en su obra principal, *Verdad y método*, de 1960 (véase II, 2 apars. 10 y 11), a partir de algunas tesis consideradas como clásicas. La primera es la *rehabilitación del prejuicio*. Ya Dilthey, y después Heidegger, habían teorizado sobre el fenómeno de la «precomprensión» (véase II, 2), es decir, sobre el fenómeno por el cual, al acercarnos a un texto, una obra, un acaecimiento, y en general al ser, estamos siempre orientados y condicionados por expectativas, pretensiones y prejuicios; nunca somos «neutrales»: esto es una consecuencia evidente de la natural *participación* o pertenencia del sujeto al propio ámbito de la investigación. Se trata, por tanto, de una forma de «precomprensión» o de compresión «anticipada» de la cosa.

Gadamer reelabora la noción de precomprensión en una teoría del prejuicio que se presenta en estos términos: es verdad, existen voluntades (de dominio y significado), intenciones, expectativas, prejuicios, en mi interpretación del mundo, pero es también verdad que ante todo la posibilidad de evitar esta circunstancia es ilusoria; además, mis prejuicios son también el a priori del cual me sirvo para ver la realidad, y sin los cuales la realidad misma me parecería privada de sentido. La contaminación subjetiva del dato es por tanto un hecho inevitable, aunque positivo, oportuno: el saber, y (de manera preliminar y vaga) lo que quiero saber, es la condición que me permite comprender la respuesta. Por otro lado, el único modo de poseer una comprensión lo más objetiva posible es ser consciente de los propios prejuicios y reflexionar sobre los mismos. La pretensión de neutralidad es el factor principal que «ciega» en la visión de la realidad: el prejuicio más cegador, dice Gadamer, es el prejuicio de la ausencia de prejuicios.

Hasta este punto nos encontramos en una reformulación de las tesis hermenéuticas de Dilthey, en el sentido ya señalado por Heidegger, es decir, basándose en una «extensión» (toda la experiencia, no sólo la que se encuentra en la base de las «ciencias del espíritu», se caracteriza por una forma de participación prejuicial del sujeto) y una «transvaloración» (la comprensión del sujeto es una condición positiva, y no sólo un límite, de la experiencia interpretativa). Sin embargo, Gadamer hereda también la identificación heideggeriana de ser y lenguaje (véase II, 2) y la visión fenomenológico-existencial del ser como entidad dominadora y preeminente respecto a las decisiones humanas. La interpretación no es de hecho el enfrentarse «participativo» de una individualidad humana y de una cosa: en la interpretación no es tanto el *yo* el que se debe interpretar. sino:

— también la *cosa* (la obra, el texto, el acaecimiento) que se interpreta y llega al propio cumplimiento (recordamos la «autodaticidad» de la fenomenología en sus orígenes);
— de manera más profunda, el *lenguaje* que se interpreta a sí mismo: se encuentra en mí el lenguaje interpreta el fragmento de lenguaje que es la obra, el texto, la cosa.

En la óptica de la hermenéutica, el yo que se enfrenta al texto o la cosa de la interpretación no es un yo, sino que se trata de una encrucijada fortuita y

multiforme de experiencias sobre todo lingüísticas (tradiciones, costumbres, informaciones, ideologías, etc.). Por tanto, en mí se encuentra el lenguaje, en su vasta y genérica multiformidad, para enfrentarse a la obra, el texto, los cuales pueden ser considerados, a su vez, como lenguaje. Aquí la noción de subjetividad se abre y se extiende más allá de la pareja sujeto-objeto, y lo mismo ocurre con la noción de objeto.

Se trata de una apertura análoga a aquélla que planteó Husserl (Gadamer fue discípulo de Husserl y de Heidegger: véase *Die phänomenologische Bewegung [El movimiento fenomenológico]*, 1963, cit.), quien en *Crisis* (véase I, 1) defendía la superación de la consciencia idealista y cartesiana en el «mundo de la vida», trasfondo impuro que precede (a pesar de que conceptualmente sea reconocible «después») al mundo de las cosas que se presentan como datos a la consciencia. El lenguaje tal y como es identificado en la hermenéutica posee claros elementos de continuidad con el «mundo de la vida» husserliano. Pero el hecho de que el yo, atravesado por prejuicios, «parte» del ser-lenguaje que «participa» en la construcción del sentido, sea entendido en un contexto lingüístico —y no tanto lingüístico-ontológico, como en el caso de Heidegger, sino en el sentido de la experiencia efectiva de la comunicación y de la interpretación textual— le permite a Gadamer dar un paso más respecto a la teoría fenomenológico-existencial de la subjetividad.

c) Gadamer ubica en el centro del proceso interpretativo la noción de *diálogo*, y tal noción integra precisamente, desde su punto de vista, esos dos aspectos que hemos visto caracterizar la apertura hermenéutica de la subjetividad idealista y cartesiana. De hecho, diálogo significa encuentro entre dos interlocutores, donde cada uno de los mismo posee una función activa. Concebir la experiencia en general como diálogo significa ante todo pensar que la cosa (el dato) no posee ninguna pasividad, sino que se encuentra dotada de una expresividad y de una vida (se ha hablado de cierto «animismo» de la perspectiva hermenéutica). En segundo lugar, lo que sale a la luz en el diálogo (socrático-platónico), dice Gadamer, «es el logos mismo, que no es ni mío ni tuyo». Si de hecho es verdad que el diálogo implica el encuentro entre dos partes activas, es verdad también que los interlocutores son además, en cierta medida, pasivos, ya que lo que surge entre ellos y sobre ellos es el logos-lenguaje. El arte de conducir un diálogo, escribe Gadamer, es «el arte de mirar juntos desde la unidad de cierta perspectiva».

En esta transcripción dialoguística y lingüística de la experiencia, el sentido de la subjetividad se encuentra totalmente transformado. «No somos un coloquio.» Desde el punto de vista de la praxis filosófica, esto significa que junto al ideal de la teoría como adquisición y construcción de verdad aparece la idea de *tomar parte*, de la *participación*, y la verdad misma se interpreta como una forma de participación «transformadora», la cual puede identificarse como lo que acaece cuando

quedamos «atrapados» en la contemplación de una obra de arte *(Verdad y método,* cit.).

La «teoría», observa Gadamer en una colección de ensayos de 1976, *Vernunft im Zeitalter der Wissenschaft [La razón en la edad de la ciencia],* es antes que nada y originalmente «participación en el cortejo enviado a la fiesta en honor del dios»[16]. A partir de esta imagen participativa del trabajo teórico la propia figura del pensador solitario (el «pensador subjetivo») resulta transvalorada (la soledad del individuo es también un forma más de estar en el coloquio); del mismo modo resulta difícil pensar en la filosofía (teoría) como construcción-descripción cuyos logros se pretenden estables y universales.

11. *El paradigma intersubjetivo*

A partir de la noción de teoría (y de filosofía, de racionalidad) como «participación» se abre, escribe Gadamer, una «nueva vía»: la razón del hombre se identifica como «parte» de una racionalidad que pertenece sobre todo al ser y no a la autoconsciencia; «ya no se trata de un camino que conduce a la interioridad, similar a la de la exhortación agustiniana, sino de un camino de completo abandono al exterior, en cuyo recorrido el que se busca a sí mismo termina encontrándose» *(Vernunft im Zeitalter der Wissenschaft,* cit., pág. 29).

Pero ¿quiénes somos nosotros? ¿Qué significa e implica el hecho de que «seamos un coloquio»? Para Habermas y Apel, que se integran en la elaboración teórica de los frankfurtianos y también en la hermenéutica (véase II, 3), el «nosotros» hermenéutico es una versión actualizada de la razón kantiana, es decir, es la «comunidad» de los seres racionales, dotados de competencias lingüísticas y comunicativas. Como tal, es el presupuesto necesario de toda actividad comunicativa (para hablar es esencial presuponer seres humanos que escuchen) y, aunque no se trate de un dato de hecho (habitualmente los seres humanos envueltos en esos procesos malentienden, no comprenden, e incluso no escuchan), se identifica como una «idea regulativa», como un proyecto al cual se tiende. De esta manera, el «nosotros» interrelacional que opera en el lenguaje (Habermas habla de un «paradigma intersubjetivo» que debe ser adoptado en la elaboración teórica) es la confianza en la *posibilidad* de un consenso (más o menos generalizado), es el intento de producirlo o de favorecerlo.

---

[16] H. G. Gadamer, *Vernunft im Zeitalter der Wissenschaft,* Frankfurt, Suhrkamp, 1976.

De este modo, con Apel y Habermas, asistimos a la propuesta de una visión *ética* de la intersubjetividad. El sujeto individual, cartesiano, se encuentra disipado, y el mismo sujeto «transindividual», hegeliano, no posee espacio efectivo para colocarse (o mejor permanece como un ideal racional, como un objetivo). Lo que queda es la dimensión de la intersubjetividad lingüística, comunicativa. Se mantiene también, defienden Apel y Habermas en contra de las posiciones de Heidegger y de Gadamer sobre la «impersonalidad» del juego lingüístico y sobre la prioridad del ser, la *autorreflexión crítica* que en los teóricos frankfurtianos representaba el recurso del individuo contra la Totalidad omnipenetradora del sistema; y esa autorreflexión crítica se entiende hermenéuticamente, como un proceso de autoclarificación de los prejuicios o de los «intereses» que operan en la consciencia.

12. *El sujeto ético y el sujeto artista*

La supervivencia ética del sujeto es una solución propuesta también por un pensador de formación fenomenológico-existencial como Emmanuel Lévinas (1905-1955), el cual admite como única dimensión plausible de la subjetividad (véase *Totalidad e infinito,* 1960 y 1977; también *Hors Sujet,* de 1987: una colección de ensayos sobre autores que han buscado una dimensión del pensamiento más allá del «sujeto objetivizador») el reconocimiento de la «alteridad», es decir, de la visión de la diferencia y de la especificidad de los «otros».

Tanto la crisis del sujeto como su eventual supervivencia deben ser contemplados desde una perspectiva ética, y desde esa misma perspectiva debe abordarse también la función de la filosofía. Al dominio de la idea de totalidad que distingue la tradición filosófica occidental y que es raíz de totalitarismo, atropello y violencia, se contrapone una filosofía de la diferencia, del respeto de la multiplicidad, del reconocimiento de la propia responsabilidad en las relaciones con los otros. Estas últimas son instancias *lógicamente* incompatibles con la racionalidad clásica occidental que postulaba la neutralización de las diferencias *supeditándolas* a la perspectiva del sujeto. La renuncia filosófica a la totalidad (como la renuncia teológica a la *presencia* histórica de Dios que se produce con el judaísmo) se convierte en la premisa de una remisión éticamente responsable de la subjetividad al dejar que se produzcan las diferencias y la libre expresión de lo múltiple[17].

---

[17] E. Lévinas, *Totalidad e infinito,* Salamanca, Sígueme, 1995; *Hors Sujet,* Montpellier, Fata Morgana, 1987.

Esta solución de Lévinas, que posee cierto acento típicamente «antiteórico», es similar a la posición defendida por Gianni Vattimo y Pier Aldo Rovatti según la cual la filosofía fundacional basada en un sujeto «fuerte», autofundado, la metafísica cartesiana e idealista-transcendental, debe ser sustituida por un «pensamiento débil» (véase I, 1, apar. 5). En particular, en Vattimo la superación del sujeto autofundado (véase *Más allá del sujeto,* 1991) no coincide con la superación de la filosofía (como se verifica parcialmente en la tríada Marx, Kierkegaard, Nietzsche, y cómo defiende Heidegger); por otro lado, el sujeto hermenéutico-fenomenológico no puede ser el «a priori de la comunicación», como piensan Habermas y Apel, ya que esto implicaría una reobjetivación, una reconstrucción o una refundación de la filosofía a partir de una forma de hacer del todo similar a la que practicó Kant, y cuyos efectos últimos son precisamente los que llevan a la autorrefutación del idealismo de la cual provienen las teorías disolutivas de Marx, Kierkegaard y Nietzsche.

El destino autodisolutivo del logos filosófico occidental, y del sujeto que constituía el fundamento del mismo, se asume de una forma más radical que la planteada por Habermas y Apel y en un sentido más «empírico». La finitud del sujeto hermenéutico se interpreta ante todo, en su significado descriptivo, como «mortalidad», finitud real, biológica (se advierte aquí una alusión al pensamiento de Pareyson, del cual Vattimo ha sido discípulo); en segundo lugar, en su significado prescriptivo, como constante rememorización de la alteridad[18].

Se trata de una connotación ético-estética de lo empírico que ya estaba sintetizada en *Verdad y método* con la noción de «tacto», por ejemplo, al cual ya nos hemos referido (I, 2). De esta manera la renuncia ética a la totalidad postulada por Lévinas se convierte también en una renuncia estética, y el sujeto de la filosofía encuentra una transfiguración «ético-artística».

En Rovatti *(La posta in gioco [La puesta en juego],* 1987) la cuestión del sujeto se encuentra definida expresamente como una cuestión «metafilosófica», y de manera más específica como un problema relacionado con el lenguaje, el estilo, con la escritura de la filosofía[19]. Lo que está en juego en el fatigoso tránsito de Husserl a Heidegger, en el complejo desarrollo de la noción fenomenológico-existencial del yo, es «el arriesgado intento de acercarse al «sentido» de la subjetividad sin contar con una nueva autoridad» (pág. 102). La cuestión central es el sujeto de la narración filosófica, su esfuerzo de explicar sin que la explicación se transforme en un «dar cuenta» y pierda su propia «elasticidad interpretativa».

Esta recuperación ética y estético-artística del sujeto (se trata de un problema de estilo, aunque el estilo se convierte en el lugar donde «la filosofía se pone radicalmente a prueba») se corresponde con una perspectiva profundamente cercana al romanticismo. Análoga, aunque caracterizada por un claro intento de *rehabilitación del sujeto,* es la propuesta defendida por Manfred Frank (véase II, 2, apar. 17), cuyo objetivo último se centra, expresamente, en la recuperación de la subjetividad romántica en el interior de una visión hermenéutica de la experiencia comunicativa (el encuentro de romanticismo y hermenéutica es, por otro lado, el trasfondo del trabajo de Luigi Pareyson, uno de los maestros de la hermenéutica, véase II, 2, apar. 13).

En la primera parte del romanticismo, recuerda Frank (véase *El estilo en filosofía,* 1992), y en particular en Novalis, la autoconsciencia absoluta se redimensiona en la consciencia artística y, por consiguiente, se produce una fundamentación de la *verdad* en el *arte.* Esta posición se encuentra adaptada en *todas* las teorías lingüísticas más avanzadas, desde Habermas a Davidson, de Davidson a Derrida, Strawson, Tugendhat. El «giro lingüístico» (véase I, 4) de la cultura filosófica contemporánea, especialmente en sus ultimas propuestas, puede ser pensado como un giro estético; el sujeto emergente de la crisis de la autoconsciencia idealista (crisis ya bien descrita por Schleiermacher) es un sujeto hermenéutico-pragmático, análogo al sujeto artista de los primeros románticos[20].

El sujeto ético y el sujeto artista (y la contaminación de ambos en una ética o una religión del arte) son, por tanto, el punto de llegada de la «huida» de la subjetividad idealista-cartesiana que distingue, desde Dilthey al primer Husserl, Gadamer y otros, la línea fenomenológico-existencial, y después hermenéutica, del pensamiento europeo (véase también las posiciones de Henrich —II, 2, apar. 18— y la fundamentación de la ética en el *ethos* por parte de los teóricos de la racionalidad práctica —I, 5 y II, 2, apars. 18 y 19—).

---

[18] G. Vattimo, *Más allá del sujeto,* Barcelona, Paidós, 1992; véase también II, 2, apar. 16.

[19] P. A. Rovatti, *La posta in gioco,* Milán, Bompiani, 1987.

[20] Véase M. Frank, *Stil in der Philosophie,* Stuttgart, Reclam, 1992; *Der Kommende Gott,* Frankfurt, 1982.

El anti-humanismo de Heidegger encuentra un terreno fértil en la Francia de los años sesenta y setenta, en parte por el renacimiento del interés por el pensamiento de Nietzsche y en parte por el difuso clima de devaluación de la subjetividad promovido por el estructuralismo.

Claude Lévi-Strauss (nacido en Viena en 1908) se opone a la noción historicista, fenomenológica, existencialista y neokantiana del sujeto *implicado* en el propio horizonte de experiencia, y vuelve a proponer la posibilidad, en las ciencias humanas y sociales, de una investigación capaz de dar cuenta y describir las estructuras objetivas de la realidad antropológico-social. El sujeto es «algo que debe ser superado»; la experiencia vivida, núcleo germinal de la consciencia según la fenomenología, el existencialismo, el espiritualismo, es un *obstáculo* para la visión de las estructuras, o sea, para la visión de los rasgos invariantes que caracterizan sociedades, mundos, individuos, textos, y que constituyen la condición de nuestra compresión de mundos, sociedades, individuos, textos.

«Creemos que el fin último de las ciencias humanas no consiste en la constitución del hombre sino en su disolución» *(El pensamiento salvaje,* 1962)[21]; para este objetivo es necesario ante todo liberarse del obstáculo de la fenomenología y del existencialismo, interpretados como formas extremas del subjetivismo. «La fenomenología me irritaba», se lee en *Tristes Trópicos* (1955), «en cuanto postula una continuidad entre la experiencia vivida y la realidad objetiva». Respecto al existencialismo «no podía considerar[lo] una especulación válida a causa de su complacencia hacia las ilusiones de la subjetividad. El promover preocupaciones personales a la dignidad de problemas filosóficos corre el riesgo de conducir a una metafísica de señoritas [...], muy peligrosa si se le permite tergiversar la misión, que persigue la filosofía, hasta que la ciencia no sea lo suficientemente fuerte para sustituirla, consistente en la comprensión del ser en relación a sí mismo y no en relación conmigo»[22].

No todos los estructuralistas están de acuerdo con la crítica del sujeto y del hombre. Jean Piaget (véase II, 5), incluso criticando el humanismo existencial, se declara contrario a la visión objetivista de la estructura. En *El estructuralismo,* de 1968 (Barcelona, Oikos-Tau, 1980), se pone en guardia frente a dos típicos errores de valoración: identificar demasiado sumariamente la perspectiva estructural como punto de vista que desprecia la diacronía, la dimensión histórica, temporal, como simple «ilusión óptica» de un modo únicamente espacial, sincrónico; y pensar en el estructuralismo como un intento de olvido del sujeto y del hombre. Sobre este último punto Piaget entabla una polémica con Michael Foucault (véase II, 4). La investigación estructural admite la autorreferencialidad (las estructuras «circulares» o autorreferenciales de la biología o de las ciencias humanas), y es del todo compatible con las «ciencias del hombre» (véase también la introducción de A. Bonomi, y II, 5).

El anti-humanismo llega en Foucault a una formulación radical. El estructuralismo, escribe en *Las palabras y las cosas,* de 1966 (cit.), lleva al lenguaje hasta sus posibilidades extremas, y con esto «anuncia que el hombre es finito, que alcanzando la cima de sus palabras posibles éste no llega a su propio núcleo, sino al borde de aquello que lo limita». Lévi-Strauss no forma parte de sus antecedentes naturales en esta fase, ni tampoco Heidegger, sino más bien Bachelard (véase II, 5), un autor que opera en Francia en los años que preceden al nacimiento del estructuralismo y que supuso una influencia importante para la filosofía francesa del periodo posterior.

El interés por el punto de vista de Bachelard se justifica en el hecho de que en sus obras se afronta un esbozo de interpretación *histórica* del problema del sujeto. Es decir, el yo se convierte en el centro temático de una interpretación de la historia del espíritu (del saber científico y filosófico), de modo similar a como ocurre en la obra de Heidegger. El yo es el núcleo estructural de un pensamiento «deformante» que corre el riesgo de obstaculizar la formación del nuevo espíritu científico; el yo es el principio constitutivo de un pensamiento de la totalidad, de la continuidad, del origen, en el cual se encuentra prisionera toda la filosofía, y que se termina superando *(La filosofía del No,* 1940; véase II, 5).

Foucault prosigue y radicaliza las reflexiones histórico-epistemológicas de Bachelard, quitándole a éstas la huella residual «cientificista» y acompañándolas de una crítica general de la sociedad y del poder. En *Las palabras y las cosas* y en *Historia de la locura,* de 1961, analiza los «crímenes» perpetrados por la razón moderna con la pretendida finalidad de construir un mundo «a medida del hombre» (la analogía con las tesis de la teoría crítica es casual, ya que Foucault, como ha afirmado después, no conocía las teorías de Adorno y Horkheimer). El desenmascaramiento del humanismo en las estructuras de la razón burguesa se convierte la tarea principal del los análisis históricos posteriores (historia de la clínica, de las cárceles, de la sexualidad).

En estas investigaciones, Foucault entra en diálogo con Gilles Deleuze (véase II, 4). Los trabajos de este último pensador pueden ser considerados, sin embargo, como clásicamente «filosóficos», es decir, consisten en la aplicación del método y sobre todo el estilo estructuralista al análisis de los grandes clásicos de la historia del pensamiento como Spinoza, Hume, Kant y Nietzsche. Deleuze reconstruye antes que nada las premisas histórico-filosóficas del anti-humanismo siguiendo las huellas, en la historia del pensamiento, de un vasto movimiento de previa y profunda deslegitimación de la subjetividad idealista-cartesiana, detectable en los estoicos, en Spinoza, en el empirismo humeano (el yo desmembrado en una pluralidad de sensaciones) y en el propio Kant que posee una visión del hombre como entidad multiforme y atravesada por

[21] C. Lévi-Strauss, *El pensamiento salvaje,* México, FCE, 1964.
[22] C. Lévi-Strauss, *Tristes Trópicos,* Barcelona, Paidós, 1992.

conflictos internos entre facultades divergentes (sentimiento, razón, intelecto, voluntad, imaginación).

En la fase más radical de su pensamiento, Deleuze llega a proponer, en la misma línea que Nietzsche, un universo privado del elemento humanista-subjetivo, constituido no por cosas y consciencias humanas sino por «centros de fuerza» o intensidad que operan sobre «mil planos» distintos. Se trata, expresamente, de una «experimentación», de una construcción teórico-filosófica cuya finalidad es, principalmente, «proponer nuevos modos de vivir y de pensar» (véase II, 4, apar. 7). El más allá del sujeto es una hipótesis de vida y una configuración de experiencia que sustituye a la ideología del yo, de Dios, del capital y de la familia.

Una figura crucial del tránsito de la devaluación estructuralista del sujeto a las tesis postestructuralistas sobre el argumento es la de Jacques Lacan (1901-1981), el cual formula la más influyente teoría de la subjetividad propuesta desde la cultura francesa en aquellos años. Lacan (véase sobre todo los *Écrits*, 1966) aplica la lingüística estructural de De Saussure al psicoanálisis, y formula la famosa afirmación: «el inconsciente se encuentra estructurado como un lenguaje». Esto comporta, centrándonos en lo que aquí nos interesa, un giro esencial respecto a las adquisiciones freudianas. En Freud el sujeto pierde su propia integridad de «consciencia» (la psique se encuentra dominada y gobernada por deseos en parte inconscientes, que se manifiestan de manera incontrolada en el lenguaje), la propia identidad del «Yo» unitario (la vida psíquica se desarrolla en una constante tensión entre las instancias del Yo, del Eros y del Super-yo); en Lacan pierde su propia *profundidad* de psique y también la presunta insondabilidad libre y creativa que todavía se encontraba en el inconsciente de Freud.

De hecho, Lacan, apoyándose en De Saussure (véase II, 4), no sólo postula que el inconsciente es una dimensión de mera «exterioridad», es decir, lenguaje, sino que niega también que el lenguaje-inconsciente posea cualquier tipo de profundidad de significados. El lenguaje (véase I, 4) es sólo estructura, orden de las conexiones simbólicas. El sujeto no sólo es un nombre (el nombre propio), sino que también se encuentra privado de referencia: se trata de un significante que no remite a un significado ulterior o interior, a una psique o un alma, sino que sólo remite a otros significantes dentro del orden de las conexiones que imprime la estructura simbólica.

Esta reducción del papel y también de la consistencia «metafísica» y ontológica de la subjetividad se radicaliza en el postestructuralismo gracias a la influencia de Heidegger y Nietzsche, aunque se desarrolla esencialmente a partir de una crítica de las posiciones lacanianas que acaba tomando dos direcciones distintas. La primera es la adoptada por Jacques Derrida, el cual defiende que la posición de Lacan (como también la de Heidegger) es tributaria de valores metafísicos: se fundamenta sobre un «meter en un círculo» al sujeto, entendido como un «agujero» que abre la ausencia y por tanto el movimiento; de esta manera, dice Derrida, Lacan se reconduce hacia la verdad: una verdad perenne aunque «circular» *(Le facteur de la verité [El factor de la verdad],* 1975)[23]. La desaparición del sujeto en favor del lenguaje llega en Derrida hasta la desaparición de la «voz» en beneficio de la escritura y hasta la teoría de la impersonalidad del texto que domina al autor más allá de la «intención» de significado (como el ser-lenguaje en Heidegger y en la hermenéutica).

La segunda solución, compartida a grandes rasgos por Deleuze, Foucault y por el primer Jean-François Lyotard, se encuentra ligada sobre todo a las enseñanzas de Nietzsche (II, 4, apar. 1). Mientras que la crítica del sujeto idealista introducida por Marx y Kierkegaard implicaba una tendencia hacia la temática de la sociedad o de la historia (en el caso de Marx) y hacia la temática de la religión (en el caso de Kierkegaard), en Nietzsche el sujeto es una ficción, un simulacro o una «máscara» que no cubre ninguna verdad última. Este concepto de ficción sin referente negativo, sin «verdad» se denomina «simulacro»[24]. La eliminación de la referencia tematizada por Lacan (y por otros estructuralistas) se convierte en totalización de la apariencia, en lógica (irrelativa) del simulacro contrapuesta a la lógica y al lenguaje de la metafísica clásica. Estos últimos se conciben como producciones de un pensamiento del sujeto y del hombre, de un «logocentrismo» y de un «antropocentrismo» normativos y arbitrarios. La superación del sujeto se convierte en crítica y superación del logos y del lenguaje a partir de la propuesta nietzscheana: nunca nos libraremos de Dios (y por Dios debe entenderse la estructura «antropocéntrica» de la ontología tradicional) mientras continuemos prisioneros de la gramática.

De esta manera, se introduce, por un lado, la búsqueda (promovida sobre todo por los teóricos del grupo de *Tel Quel:* véase II, 4) de un «nuevo» lenguaje capaz de romper el dominio filosófico y gramatical del sujeto[25]; y, por otro lado, la idea de un mundo energético-pulsional donde no existe «canalización» jerárquica de las pulsiones, de los deseos, sino una multiplicidad de diferencias anárquicas, libres, no sometida a las formas lógicas de la identidad y de la contradicción dialécticamente ordenada.

En esta segunda opción, el sujeto no posee verdaderamente un lugar donde ubicarse, ni como mero significante ni como sujeto-sometido al texto y a la escritura. En este contexto ni siquiera la filosofía tiene cabida (ésta es la posición que adopta Jean-François Lyotard en *La economía libidinal*, de 1974), ni tiene cabida tampoco ningún tipo de «teoría». O bien, la teoría misma se justifi-

---

[23] J. Derrida, *Le facteur de la verité*, París, 1975.

[24] Véase G. Deleuze, *Diferencia y repetición*, Gijón, Júcar, 1988.

[25] Véase II, 4. El lenguaje occidental es el reino del sujeto, el lugar propio de la metafísica; no por casualidad el sujeto es sobre todo una función gramatical. Los teóricos de *Tel Quel* hacen de la crítica del lenguaje el momento fundacional de la crítica marxista a los aparatos políticos y económicos y extraen las razones para una defensa de la revolución cultural maoísta: las lenguas indoeuropeas no ideográficas se encuentran estructuradas como la sociedad capitalista, donde el sujeto se presenta como el capital y los predicados constituyen las fuerzas productivas. Por este motivo, en China, donde no existe el dominio gramatical del sujeto, la revolución cultural se pudo producir con mayor facilidad.

ca afirmativamente como pulsión creativa (ésta es la solución que, como ya hemos adelantado, guía la praxis filosófica de Deleuze).

En este sentido, el anti-humanismo estructuralista estaba totalmente transfigurado en una especie de *irracionalismo de lo no relativo*, que constituía las premisas para el giro «postmoderno» (véase II, 4 y I, 1). Y el postmodernismo se presenta, para la cultura europea y la americana, como descripción de un universo donde el fin del sujeto es un hecho que se ha alcanzado junto al fin de la modernidad (herencia del sujeto cartesiano) y, desde algunos puntos de vista, junto al fin de la filosofía.

14. *El sujeto en la filosofía analítica: premisas*

Como ha señalado D. E. Cooper («Analytical and Continental Philosophy», cit.), la diferencia quizá más decisiva entre analíticos y continentales se encuentra centrada en el problema del sujeto: no sólo durante mucho tiempo en la filosofía analítica la cuestión de la subjetividad se ha descuidado (véase también I. Hacking, *Why Does Language Matter to Philosophy?*, cit., págs. 200-208), sino que incluso los filósofos analíticos, indica Cooper, normalmente acostumbran a ignorar esa «problematización de la perspectiva» que, por el contrario, ha llegado a convertirse en uno elementos típicos del «estilo» continental (en el sentido de que se traduce en decisiones estilísticas determinadas).

Se puede llegar a identificar la diferencia recordando que, mientras que en el desarrollo de la filosofía continental el presupuesto kantiano e idealista de un yo que constituye las propias experiencias es una afirmación considerada en todos los aspectos y consecuencias hasta convertirse en la imagen existencialista del sujeto prisionero de la realidad que ha contribuido a crear y, por tanto, en la idea heideggeriano-hermenéutica de un sujeto dialogante y participativo, en la filosofía analítica también el primer presupuesto, el de la constitutividad del yo, no se presenta inicialmente como relevante, sino como un factor de distorsión que deja que se introduzcan ciertos rasgos relativistas en la objetividad de la experiencia de base (véase II, 5, el debate sobre los protocolos y sobre el principio de verificación).

Según la opinión de Apel y de otros[26], esto es debido principalmente al hecho de que la noción de subjetividad en la obra de la ma-

[26] K. O. Apel, «Intentions, Conventions, and Reference to Things», en *Meaning and Understanding*, a cargo de H. Parret y J. Bouveresse, cit.; véase también *El logos distintivo de la lengua humana*, cit., e I. Hacking, *op. cit.*

yor parte de los pensadores analíticos [illegible] cendental», es decir, esta noción se identifica con el yo puntual, aislado, que se encuentra en la base del empirismo clásico humeano y del racionalismo cartesiano, con el individuo, con el yo estudiado por la psicología. En otras palabras, en la filosofía analítica domina una forma de «solipsismo metodológico» más o menos autoconsciente.

En los maestros del pensamiento analítico el recurso al análisis lógico-lingüístico implicaba claramente el desplazamiento hacia una perspectiva extra-psicológica que tiende a descartar cualquier referencia a los motivos intencionales y mentales en la explicación de los significados (véase apar. 2). Según Frege, el objeto del que se ocupa la nueva lógica es el *pensamiento*, no el proceso de *pensar* por el cual se interesan los psicólogos. El ámbito del lenguaje es un universo de realidades compartidas (un «tercer reino») entre hechos exteriores y eventos psíquicos (véase I, 4); los significados no pueden ser confundidos con estados mentales ni con las *representaciones*, que son entidades subjetivas y «privadas».

La posición de Wittgenstein es más compleja. En el *Tractatus* escribe «yo soy mi mundo», pero también «el sujeto pensante, representante no existe» (5.631). Cada esfuerzo teórico respecto al yo parece orientado a distinguir un yo filosófico (5.641), entendido como una especie de sujeto transcendental kantiano, del alma del hombre «que se trata en psicología». Sin embargo es posible interpretar el tránsito del «primer» al «segundo» Wittgenstein precisamente utilizando como criterio el perfil del problema psicológico. De hecho, Wittgenstein comienza compartiendo plenamente el anti-psicologismo (profesado por Frege, y también por Husserl como hemos visto: véase apar. 4), y esta misma posición favorece una interpretación «cientificista» del *Tractatus;* sin embargo, más tarde, su visión de la filosofía se declara abiertamente «anti-científica», llegando incluso a denunciar como «metafísica» toda filosofía que asuma el comportamiento de la ciencia[27].

Pero a propósito del nexo y de la contraposición entre subjetivismo y cientificismo emerge la verdadera divergencia, ya que la superación *cientificista* del sujeto puede fácilmente traducirse en una forma de

[27] Es significativo el tránsito de la exclusión de la autorreferencia que caracteriza la primera obra wittgensteiniana y que el propio Wittgenstein hereda de la lógica de Russell, al análisis de los enunciados autorreferenciales que figura en el *Libro azul*, de 1933-1934 (Madrid, Tecnos, 1984), y a partir del cual Wittgenstein distingue «dos usos distintos de la palabra «Yo» (o «mío»)»: como *objeto* y como *sujeto*. Véase también *Wittgenstein e il Novecento. Tra filosofia e psicologia*, a cargo de R. Egidi, Milán, Donzelli, 1996, con textos de von Wright, Marconi, Gargani, Pizzi, Parisi, Kenny y otros.

objetivismo; o bien se puede no tener en cuenta el hecho, central en la formulación fenomenológica y heideggeriana del problema, de que *más allá* del sujeto no hay nada que pueda reducirse a la supremacía del objeto ya que esa posición implica la presunción tácita de un sujeto (teorizante) capaz de individuar y describir la realidad de una forma neutral[28].

En otras palabras, es posible superar el sujeto o en términos de objetos y de datos científicos o experimentales (objetivismo científico), o bien en términos de una penetración más profunda en la naturaleza de la subjetividad a partir del descubrimiento de su *heteronomía* constitutiva. De aquí se derivan filosofías anti-subjetivas orientadas en un sentido realista y/o empirista y filosofías anti-subjetivas orientadas en un sentido anti-científico (tanto anti-empirista como anti-realista)[29]. El presupuesto de la cientificidad, decisivo para la mayor parte de los pensadores analíticos, induce a tener en cuenta sólo la primera opción: por tanto, el anti-subjetivismo «científico» es el que juega con ventaja y cuando se quiere tener en cuenta el sujeto o la mente se acostumbra a presentar una perspectiva también objetivista: en forma de «ciencia cognitiva»[30].

Es posible distinguir dos líneas de desarrollo de la problemática filosófica del sujeto en la tradición analítica. Una es la que se encuentra relacionada con el debate sobre la ciencia y el empirismo científico y que involucra a distintos pensadores que pueden ser considerados como genuinos analíticos: la epistemología popperiana y la postpopperiana (apar. 15). La otra es la que se desarrolla en el interior del problema filosófico del lenguaje y del significado y que provoca la

[28] Véase la posición «no opositora» que Heidegger formula en *Carta sobre el humanismo*, cit.; véase también las críticas planteadas por Piaget al excesivo «anti-humanismo» estructuralista, y de manera particular a Foucault, en *El estructuralismo*, cit. (véase II, 5, apar. 9).

[29] G. Bachelard debe ser considerado como una excepción (véase II, 5) ya que postula una superación del sujeto concebida en términos «científicos» y no objetivos que tiende a mantenerse posteriormente tanto en el «realismo» empirista como en el racionalista (la contraposición que establece se sitúa más bien entre realismo y racionalismo).

[30] Como ha señalado D. Papineau («A Universe of Zombies», en *Times Literature Supplement*, 21 de junio de 1996, pág. 3) en la mayor parte de este siglo el problema de la consciencia no era ni siquiera nombrable en los ambientes de la filosofía académica anglosajona. Véase también, por ejemplo, J. Searle, *The Rediscovery of Mind*, Cambridge, Mass., MIT Press, 1992, págs. 10-11, donde se discute y se impugna «el reagrupamiento de teorías y presuposiciones metodológicas que se define como "modelo científico" y que consiste en el desconocimiento absoluto del problema de la subjetividad» (véase también más adelante).

apertura progresiva del análisis lógico a la filosofía de la mente y a las ciencias cognitivas (apar. 16). Ambas líneas confluyen después en el debate, todavía en curso, sobre la naturaleza de los procesos cognitivos desde las distintas ópticas científicas y filosóficas (véase II, 5, apar. 6 y II, apar. 28).

15. *El sujeto de la consciencia y de la ciencia*

a) En la nueva edición de la *Lógica del descubrimiento científico* (1959) Popper recordaba (polemizando con el empirismo neopositivista) que la investigación nace siempre de una actividad inventiva y creativa muy independiente de la experiencia y, por tanto, entregada al arbitrio subjetivo. De una forma no muy distinta, Nelson Goodman (véase II, 1) en *The Structure of Appearance* (Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1951); véase II, 1, apar. 19) negaba la posibilidad de una teoría o un «plano observacional neutral respecto a los datos culturales». En los años cincuenta, Toulmin y Hanson (véase II, 5, apar. 3) recordaban que toda aserción «se encuentra cargada de teoría» y teorizaban un «conocimiento de fondo» como premisa y garantía de toda experiencia observacional[31].

Como se puede comprobar, la vieja clasificación habermasiana de los puntos de vista *analítico* como pretensión «objetivista» de neutralidad y *continental* como teoría de la participación del sujeto se revela no del todo apropiada.

Sin embargo, para Popper, reconocer la dimensión también arbitraria y constructiva del conocimiento no implica la adhesión a cualquier forma de subjetivismo. Al contrario: en los años setenta *(Conocimiento objetivo,* 1972) él mismo formula una teoría del conocimiento declaradamente «objetivista» e individúa como ámbito del análisis epistemológico un «tercer mundo» formado por entidades objetivas completamente desconectadas de la esfera de la experiencia consciente (segundo mundo) y también de la de los acaecimientos físicos (primer mundo): una especie de objetividad «intermedia» entre el objeto físico y el objeto mental en el sentido ya teorizado por Frege (véase I, 4). El tercer mundo es totalmente autónomo y se encuentra constituido por los «contenidos lógicos de los libros, bibliotecas, memorias de ordenador y similares»[32].

Esta concesión de Popper a una forma de realismo platónico ha sido discutida y, en parte, revisada por él mismo[33]. Sin embargo, con esta posición se

[31] Véase sobre todo esto D. Gillies y G. Giorello, *La filosofia della scienza nel XX secolo*, Roma-Bari, Laterza, 1995, en particular el cap. 7.

[32] K. Popper, *Conocimiento objetivo*, Madrid, Tecnos, 1988. Sobre el problema del sujeto puede consultarse en especial el cap. III.

[33] K. O Apel, «History of Science as a Problem of Hermeneutics. An Argument with Karl Poppers's Third World», conferencia mecanografiada.

expresa también uno de los núcleos centrales del pensamiento contemporáneo y un elemento preciso de afinidad entre la filosofía continental de tendencia hermenéutica y la tradición analítico-neopositivista: de hecho, el orden impersonal del tercer mundo es también la estructura objetiva cuya luz hace comprensibles las mismas intenciones subjetivas de los individuos (segundo mundo); sobre su terreno se afronta la eventualidad de una «epistemología sin sujeto» *(op. cit.)*.

El antisubjetismo de Popper es sólo uno de los muchos elementos de cercanía entre su pensamiento y el hermenéutico[34]; sin embargo, en el intento de superar la subjetividad (o de ubicarla dentro de la perspectiva del «tercer mundo») existe un sesgo objetivista que lo lleva de una manera decidida a otro lugar y provoca que se pueda incluir también dentro de la categoría de los pensadores del olvido del sujeto que integra también a los primeros estructuralistas franceses (véase apar. 13). En *Conocimiento objetivo,* Popper distingue entre la teoría del conocimiento propia del «sentido común», compartida por Descartes y por todos los filósofos «al menos hasta Bolzano y Frege», y el conocimiento objetivo «que consiste en el contenido lógico de nuestras teorías, conjeturas, suposiciones»: la segunda «ilumina» la primera sin residuos, la ubica y la penetra. Esto no se encuentra libre de consecuencias problemáticas, como señala Apel («History of Science as a Problem of Hermeneutics», cit., págs. 13-16). «Quizá el núcleo de la filosofía de Popper», observa Ian Hacking, «consiste en el haber provocado un cortocircuito en el mundo 2: él entiende la epistemología constituida esencialmente por el mundo en el que interaccionan el mundo 1 y el mundo 3»[35].

b) En la tradición analítica, la autonomía (empirista o positivista) del sujeto metateórico acostumbra a mantenerse muy fuerte. El propio Quine (véase II, 5, apar. 3), proponiendo la más seria refutación del empirismo realizada desde el contexto americano, no pone en discusión la idea de una experiencia personal, individual, aislada, como fundamento del conocimiento. Es más bien Donald Davidson (véase II, 1) el que a partir de la investigación quineana sobre la indeterminación de la traducción llega a poner en duda el «solipsismo» implícito en la teoría analítica del conocimiento.

Davidson reconoce que no existen razones para mantener que el sujeto se encuentra dotado de cualquier tipo de *privacy of the mind* (pensamiento privado); en la experiencia del pensamiento considerada «subjetiva» se encuentran incluidos, de todos modos, el mundo, la intersubjetividad, el lenguaje. Esta filosofía de la mente da pie en Davidson a una visión del lenguaje y de la experiencia cercana a la hermenéutica: no existe un inicio subjetivo de la experiencia lingüística, sino una circularidad dinámica que implica al menos tres factores: dos interlocutores y un contexto (lingüístico y experiencial) compartido. No existe un yo de la experiencia sino un nosotros preliminar impuro, formado por prejuicios, intenciones, situaciones, competencias personales y suprapersonal[36]. Con Davidson la tradición más «anti-continental» de la racionalidad analítica (la que proviene directamente del viejo empirismo neopositivista, de Carnap y Reichembach) se abre a las soluciones continentales y tematiza el «paradigma intersubjetivo» que constituye uno de los distintivos de la racionalidad hermenéutica.

[34] El nexo de afinidad entre hermenéutica y pensamiento ha sido señalado en muchas ocasiones por D. Antiseri: véase sobre todo *Teoria unificata del metodo,* Padua, Liviana, 1981, especialmente el cap. 3.

[35] *Why Does Language Matter to Philosophy?,* cit., págs. 184-185.

c) La posición de Strawson (véase II, 1, apar. 21), que hasta los años cincuenta fue el responsable del desarrollo de las temáticas transcendentales dentro de la filosofía del lenguaje ordinario, necesita un análisis individualizado. En *Individuos,* de 1959 (véase especialmente el ensayo «Persona»), y en *The Bounds of Sense. An Essay on Kant's Critique of Pure Reason,* de 1966 (parte II, cap. II, y parte IV), Strawson presenta una versión «enunciativa» de la teoría kantiana de la consciencia como función unificadora de la experiencia[37].

La tesis de Strawson consiste en que la descripción kantiana del proceso cognoscitivo es del todo legítima y aceptable, mientras que debe ser considerada del todo superflua la fundamentación de ese proceso en la incognoscibilidad de la cosa en sí, es decir, en la «metafísica del idealismo transcendental» que teoriza el límite de la experiencia en el fenómeno y coloca en otro lugar el ser de una realidad no aparente. Este tipo de metafísica se encuentra fundada sobre un error muy similar al que Kant denuncia en la *Dialéctica transcendental:* abstraer el «yo» como alma objetiva persistente intercambiando «la unidad de la experiencia» con «la experiencia de la unidad».

Según Strawson, los límites de la investigación transcendental se encuentran completamente contenidos en la imposibilidad de «fundamentar» la identidad y en la imprescindible necesidad de hacerlo. Strawson anticipa sobre este punto un movimiento argumentativo que Davidson y Putnam aplicarán al problema del relativismo y del idealismo: el mismo argumento que me lleva a separar el *en sí* de la consciencia por su apariencia me lleva también a negar la incognoscibilidad del en sí; por otro lado, Strawson identifica en la *temporalidad* la dimensión más específica de la consciencia entendida a partir de los principios del kantismo. Pero esta última tesis nos traslada al exterior de lo transcendental: el yo resulta como «un haz de principios empíricos»; y aunque

[36] Véase Davidson-Dummet-Hacking, *Linguaggio e interpretazione,* a cargo de L. Perissinotto, Milán, Unicopli, 1993; véase también G. Borradori, *Conversazioni americane,* cit., págs. 48-49.

[37] P. F. Strawson, *Individuos,* Madrid, Taurus, 1989; *The Bounds of Sense. An Essay on Kant's Critique of Pure Reason,* Londres, Methuen, 1966. Véase también el ensayo de M. Frank. «Linguisticità dell'autocoscienza?», en *Filosofia '90,* Roma-Bari, Laterza, 1991. Sobre otras teorías analíticas de la subjetividad (la de Williams, Dworkin, Nagel) véase II, 1, apar. 28; sobre la de Searle véase más adelante.

su autoconocimiento sea de tipo comunicativo y se funde en la dimensión «pública» y, en parte, atemporal de los significados, su ser continúa siendo empírico.

16. *Del lenguaje al pensamiento*

La filosofía analítica del lenguaje se impone inicialmente como aplicación de una lógica veritativo-funcional, matemática, extensional, que implica la exclusión de cualquier referencia a la intencionalidad, a las competencias y a las cogniciones del hablante (véase II, 1, apars. 7 y 28). En los años cincuenta, el análisis se extiende en un sentido antiformalista y «pragmático», y el contexto y el sujeto del enunciado adquieren una mayor importancia (véase II, 1, apar. 10).

Hacia el final de la década de los años sesenta, Paul Grice, uno de los principales teóricos de los «actos lingüísticos» (véase II, 1, apar. 20), coloca en el centro del análisis la *intención del hablante*. Se trata de un cambio importante y esencial ya que comporta un modelo de trabajo distinto (aunque no necesariamente alternativo o exclusivo) al de la semántica de las «funciones veritativas» y también al del paradigma *lingüístico* en el estudio del significado[38]. Grice retoma con vigor la idea obvia y tradicional del significado como intención («lo que significa x es lo que tú o yo queramos decir o dar a entender al decir x»: véase «El significado», 1957) y el análisis se convierte en una identificación de todos aquellos elementos inexpresivos (implicaturas) que «circundan» el acto enunciativo (véase «Lógica y conversación», 1975).

Grice no ofrecía una interpretación propiamente «psicológica» de la intención del hablante, sin embargo, su planteamiento del problema del significado contribuyó a la superación del comportamiento antimentalista que había inspirado los orígenes de la filosofía analítica[39].

En John Searle (véase II, 2), continuador de Grice y de Austin, el desarrollo del análisis en términos de una filosofía de la mente se acentúa. Como señala Apel *(El logos distintivo,* cit. págs. 55-56), Searle efectúa una especie de retorno a una fase prelingüística del análisis. De esta manera, él arranca con la investigación sobre los *speech acts (Actos de habla,* 1969) para llegar a la investigación sobre la intencionalidad *(Intencionalidad,* 1983), y por tanto a la filosofía de la mente *(The Rediscovery of Mind,* 1992)[40].

El restablecimiento del debate sobre la intencionalidad, en el que intervienen distintos autores (véase también II, 1, apar. 29), se refuerza gracias a la difusión que alcanzan dentro de la cultura anglosajona y, específicamente, de la americana algunas de las teorías del lingüista Noam Chomsky *(Estructuras sintácticas,* 1957, y *Lingüística cartesiana,* 1966)[41] que revalorizan decididamente los aspectos mentales y psicológicos del lenguaje y proponen una forma de neocartesianismo en el ámbito lingüístico (véase I, 5). Su intervención resulta decisiva no sólo por el nacimiento de la psicolingüística y por el restablecimiento del punto de vista de la intencionalidad en el ámbito de la filosofía del lenguaje, sino también por el nacimiento y consolidación del cognitivismo, que desde los años setenta comienza a adquirir en psicología una posición hegemónica.

a) El conductismo, es decir, la tendencia a explicar los hechos psicológicos en términos de comportamientos observables, como «respuestas» visibles a ciertos «estímulos» evidentes, era la doctrina psicológica de referencia para todos los primeros filósofos analíticos de formación neopositivista, como Quine, o de formación propiamente analítica (inglesa), como Ryle. Sin embargo, la perspectiva conductista se muestra fundamentalmente inadecuada para tratar el problema del significado. El propio intento, llevado a cabo por uno de los maestros del conductismo, Skinner, de formular un acercamiento rigurosamente «behaviorista» al lenguaje acaba en fracaso (véase I, 4 y II, 1).

En la parte opuesta, el cognitivismo se presenta —especialmente en su formulación clásica, chomskyana— dotado de una doble característica: a) la recuperación de la noción de «proceso interior» (intención, volición, «mente»), y

---

[38] P. Grice, en Luis Valdés Villanueva (ed.), *La búsqueda del significado. Lecturas de filosofía del lenguaje,* Madrid y Murcia, Tecnos y Universidad de Murcia, 1991; véase por ejemplo que Grice defiende también la dimensión «no lingüística de la intención» y señala que las intenciones lingüísticas explicitadas interiormente como tales son «relativamente poco frecuentes».

[39] Véase M. Sbisà, Introducción de *Gli atti linguistici,* Milán, Feltrinelli, 1978, pág. 21.

[40] *Actos de habla,* 1969, Madrid, Cátedra, 1986; *Intencionalidad,* 1983, Madrid, Tecnos, 1992; *The Rediscovery of Mind,* cit. En esta última obra Searle escribe: «Creo [...] que la filosofía del lenguaje no es nada más que una filosofía de la mente: ninguna teoría del lenguaje puede considerarse completa si no recoge las relaciones que éste mantiene con la mente y el modo en el que el significado [...] se fundamenta sobre la intencionalidad intrínseca [...] propia de la mente /cerebro.» Sin embargo, respecto a Grice, Searle se mantiene más ligado a una visión «superficial» del significado que se manifiesta en la época de *Actos de habla,* en la teorización de un «principio de expresibilidad» de tipo wittgensteiniano concebido de la siguiente manera: «todo lo que se puede querer decir puede ser dicho». Está claro que ese punto de vista reduce nuevamente la distinción, establecida por Grice, entre intención lingüística e intención no lingüística (sobre esto véase M. Sbisà, *Atti linguistici,* Milán, Feltrinelli, 1978, pág. 23).

[41] *Estructuras sintácticas,* Barcelona, Paidós, 1991; *Lingüística cartesiana,* Madrid, Gredos, 1991.

por tanto recuperación de la capacidad de explicar los comportamientos también en términos de creencias y deseos; b) la idea de que el estudio de esos procesos es posible, que es posible examinar la *lingua mentis* de una forma objetiva a partir de la analogía cerebro-máquina (principio basilar de la Inteligencia Artificial y del funcionalismo: véase II, 5).

Se trata de una combinación de requisitos que desde la perspectiva de una filosofía científica puede considerase como muy adecuada ya que satisface la exigencia de ampliar el análisis de la psique y del lenguaje más allá de los límites del simple comportamiento observable, y más allá del ámbito más bien restringido del cálculo lógico y de la semántica tradicional. A la vez esta ampliación tampoco se traduce en una pérdida de cientificidad y de rigor, ya que la analogía con la computadora garantiza unos parámetros absolutamente objetivos. Estamos frente a un programa de investigación, como ha observado Hilary Putnam, que «combina extraordinariamente la psicología creencia-deseo y la modelización computacional»[42].

La posición de los filósofos analíticos respecto a la inteligencia artificial y a las ciencias cognitivas varía desde la plena adhesión a los distintos programas funcionalistas y cognitivistas (como por ejemplo Jerry Fodor o Daniel C. Dennett), hasta el rechazo de toda esa problemática y la conservación de los intereses lingüísticos-formales (como por ejemplo Michael Dummett). Autores como Putnam y Searle (véase II, 1, apar. 28) han mostrado su desacuerdo respecto a las tesis neocartesianas y a los programas computacionales: en el primer caso utilizando referencias y razones que pertenecen incluso a la tradición continental, en el segundo adoptando una posición escéptica que se contrapone al desconocimiento científico de la mente y de la consciencia aunque propone una interpretación totalmente compatible con una «filosofía científica» más actualizada.

En *The Rediscovery of Mind* (cit.), Searle escribe: «La consciencia, en síntesis, es una propiedad biológica del cerebro de los seres humanos y de otros animales determinada por procesos neurobiológicos: como la fotosíntesis, la digestión y la mitosis, ésta es parte integrante del orden biológico» (pág. 90). Searle critica la «razón cognitiva» (págs. 197-226), pero no presenta a una tematización precisa del problema del sujeto como problema metafilosófico. El aspecto autorreferencial, el hecho de que la propia consciencia sea la responsable de las teorías de la consciencia, no le parece una razón para debilitar o relativizar el proceder del análisis ni tampoco le parece problemático en sí mismo.

Sin embargo, es importante señalar el hecho de que, incluso integrándose en el interior de premisas rigurosamente «científicas», Searle llega a tematizar el problema de la ontología y a reconocer en éste el verdadero límite hasta hoy alcanzado en materia de mente, subjetividad, consciencia: «El problema es distinto: los modelos de «investigación» de los que disponemos, fundamentados

[42] H. Putnam, *Representation and Reality*, Cambridge, Mass., MIT Press, 1988, 24. [Trad. esp.: *Representación y realidad*, Barcelona, Gedisa, 1990.]

en la distinción entre observación y objeto observado, no están adaptados, a causa de su propia ontología, a tratar la subjetividad.» Searle termina admitiendo que el análisis de la mente posee cualidades específicas desestructurantes para la teoría: «A despecho de la arrogancia con la cual ostentamos nuestras inmensas consciencias, el estudio de la mente nos confunde y nos divide. Vamos a tientas como los ciegos en la oscuridad». Además, nos remite a un análisis ulterior en el cual se deberá tematizar el «carácter social de la mente». El procedimiento se aclara de esta manera en sus línea maestras: del análisis del enunciado a la teoría de la intencionalidad, y por tanto a la filosofía de la mente y al proyecto de una extensión ulterior hacia una unidad más amplia: lo social (véase *The Construction of Social Reality*, 1995: II, 1, apar. 20).

17. *Conclusiones*

Searle no considera en absoluto las tesis fenomenológico-hermenéuticas, y específicamente las heideggerianas, que versan sobre el problema del sujeto[43]. No tiene en cuenta tampoco algunas teorías epistemológicas y biológicas de autores como Maturana y Varela y de otros estudiosos de la cibernética y teóricos de la complejidad (véase II, 5) que ya a principios de los años sesenta proponían una apertura de la perspectiva científica en términos de la autorreferencialidad y comenzaban a pensar en la mente, abandonando los términos dualistas y materialistas, entendiéndola como efecto y acaecimiento «biológico», en una dirección muy cercana a la que actualmente él defiende. A diferencia de lo que ocurre en Searle, en Varela y en otros teóricos de inspiración análoga la visión «científica» del pensamiento implica una «problematización de la perspectiva», pone en juego una nueva visión de la mente identificada con una perspectiva filosófica distinta[44].

En Searle se expresa el resultado último del proceso de liberalización de la racionalidad analítica desde los vínculos de una visión lógico-lingüística de la praxis filosófica. Él abandona el anti-subjetivismo

[43] Searle (al igual que muchos filósofos analíticos: véase Hintikka en «Definir la verdad»), se refiere a Heidegger sólo a través de la interpretación de H. Dreyfus, autor de un comentario del primer Heidegger muy famoso en los ambientes anglosajones: *Being-in-the-World*, Cambridge, MIT Press, 1991. Sin embargo, las tesis de Dreyfus se encuentran basadas en una discutible interpretación de las tesis heideggerianas: cfr. por ejemplo B. Preston, «Heidegger and Artificial Intelligence», en *Philosophy an Phenomenological Research*, LIII, 1, marzo, 1993, y F. A. Olafson, «Heidegger à la Wittgenstein or "Coping" with professor Dreyfus», en *Inquiry*, 37, 1994.

[44] Cfr. F. Varela, E. Thompson y E. Rosch, *The Embodied Mind. Cognitive Science and Human Experience*, Cambridge, Mass., MIT Press, 1991.

científico en favor de una forma de subjetivismo científico, o mejor dicho, apostando por una forma de integración del yo (a partir de una graduación ascendente: autorreflexividad, intencionalidad, consciencia, mente) en los parámetros de la ciencia.

En efecto, si las «ciencias del hombre» representaban para los teóricos continentales de la mitad de siglo el intento de *reificar* el hombre convirtiéndolo en un objeto de manipulación más cómodo, actualmente se puede hablar, utilizando los mismos parámetros, de que en las ciencias cognitivas existe un vasto proyecto de *reificación del pensamiento*.

Las ciencias cognitivas (que surgen hacia la mitad de los años setenta y se constituyen como el territorio común de las investigaciones sobre Inteligencia Artificial, informática teórica, filosofía de la mente, psicolingüística, psicología cognitiva, lógica computacional, neurociencias) se presentan como herederas del ámbito científico de la investigación sobre el *pensamiento* que la modernidad cartesiana había comenzado también como investigación sobre la legitimidad y el sentido de la filosofía. Se trata ahora de alcanzar una «explicación» o «fundamentación» del fenómeno del pensamiento (su localización, métodos plausibles para describirlo o analizarlo), como en la época de Frege o Husserl. Las discusiones actuales versan sobre la legitimidad, la fecundidad y la oportunidad de las distintas perspectivas que se encuentran compitiendo: conductismo y funcionalismo computacional, conexionismo, externalismo e internalismo, materialismo neurológico, fenomenología y neoespiritualismo, métodos computacionales o genéticos, etc. (véase II, 1).

Pero no se trata sólo, como en la época de Husserl, de un antagonismo entre la filosofía y las nuevas ciencias (lógica formal, psicología experimental), ni de la «lucha» por parte de la lógica, de la psicología, de la historia, por constituirse como horizonte fundacional de la filosofía (véase I, 1 y 4). Más bien, estamos asistiendo a las discusiones entre distintas metodologías que se encuentran en competición dentro de diversas disciplinas: en algunos puntos y aspectos, las «ontologías» implícitas en las perspectivas se enfrentan con el estilo filosófico continental y su peculiar intento de superar el sujeto o abrir el aislamiento especulativo, idealista-transcendental (véase Varela, *op. cit.).*

Sumario

El capítulo comienza con una breve historia de la cuestión del sujeto en el ámbito continental y en el ámbito analítico: las dos tradiciones divergen y se cruzan (apar. 1). Breve *excursus* teórico: (apar. 2): la naturaleza intranscendible

del sujeto (imposible «curarse» del sujeto), su peculiaridad de instancia fundacional y al mismo tiempo máximamente incierta («ansia cartesiana»), su naturaleza de yo solitario y al mismo tiempo privado (en la perspectiva fenomenológico-hermenéutica).

Historia continental de la subjetividad. El punto de partida en el tratamiento continental del sujeto se encuentra en la delimitación del trasfondo fenomenológico-existencial en el periodo que abarca las tres primera primeras décadas de este siglo: se trata de reubicar la filosofía en un terreno distinto al de la razón especulativa idealista, pero también distinto al de la razón científica; la recuperación de Kierkegaard, la relectura ontológica del historicismo, la interpretación no positivista de Marx, la apertura al «mundo de la vida» son algunas de las soluciones propuestas en este sentido. La fenomenología, reinterpretada por Heidegger en un sentido ontológico y después por la hermenéutica en clave onto-lingüística (apars. 3-10), es el paradigma dominante dentro del ámbito continental. La salida de la filosofía de la clausura de la autoconsciencia y del objetivismo científico se encuentra pensada como el éxito de una superación del sujeto (Heidegger, el postestructuralismo), como el recurso de la reflexión crítica (Escuela de Frankfurt), como delineación de un «paradigma intersubjetivo» (Apel, Habermas), o en términos de una relectura ética de la subjetividad (apars. 11-13).

Historia analítica del sujeto. La crítica del mentalismo, la devaluación de la consciencia, los intentos de eliminar el problema de lo mental que caracterizan a la filosofía analítica en sus orígenes (Frege, Wittgenstein) ceden más tarde el campo a una reapertura de la cuestión tanto en el plano del sujeto metateórico (el sujeto de la ciencia y de la consciencia) como en el plano teórico (relevancia y naturaleza de la consciencia). El abandono del paradigma referencial y descriptivo (en el ámbito metateórico Popper, Quine, Hanson y otros teóricos analíticos) se complementa con una recuperación de la dimensión psicológica del sentido, hacia la mitad de los años sesenta, a partir de la difusión del cognitivismo, la crisis del conductismo, el nacimiento de la Inteligencia artificial y más tarde la agregación de las «ciencias cognitivas» y de la publicación de los textos inéditos wittgensteinianos sobre la psicología (apars. 14-17).

CAPÍTULO 4

De la cuestión de la metafísica al giro lingüístico

1. *La cuestión de la metafísica y el lenguaje*

«La expresión *metà tà physiká*», escribe Heidegger en *Kant und das Probleme der Metaphysik* (1929, Frankfurt, Klostermann, 1973[4]), «designa un estado de fundamental turbación filosófica». Turbación filosófica significa en este contexto sobre todo (véase apar. 4) turbación en la autocomprensión de la filosofía, incerteza respecto al papel y al destino del discurso filosófico.

En efecto, en la cuestión de la metafísica se concentran a lo largo de la historia del pensamiento contemporáneo, tanto en el ámbito analítico como en el continental, un buen número de problemas típicamente metafilosóficos: la cuestión de las relaciones entre filosofía y ciencia, y la de los criterios para definir los límites y las condiciones del lenguaje científico (neopositivismo); la cuestión de los mitos, de las narraciones y de las creencias que fundamentan y legitiman nuestro conocimiento (la metafísica como saber mítico-narrativo, en Popper, Rorty, Lyotard, Kolakowski, Blumenberg); la cuestión de la ontología y la del realismo (la legitimidad que tenemos para hablar de cosas «reales», distintas de las teorías y de los lenguajes, o para hablar de la existencia o inexistencia de las cosas, de lo que existe y de lo que no existe, y de la naturaleza del ser en general).

En resumen, en el problema de la metafísica interviene significativamente la cuestión del sujeto (véase I, 3). Por un lado, en la tradición

fenomenológico-existencial y neokantiana, «metafísica» es precisamente ese modo de pensar que postula el enfrentamiento especular de un yo y de un mundo real, de un sujeto pensante y una naturaleza más o menos «inerte»; por otro lado, la noción de metafísica evoca el problema de los límites del lenguaje en relación con la experiencia y con la naturaleza personal, subjetiva, y lingüísticamente orientada de cada experiencia.

En la tradición filosófica se entrelazan y se confunden dos sentidos concretos del término. El primero es el de la metafísica como ontología, saber que se ocupa del ser en cuanto a tal, el segundo es el de metafísica como «transcendencia» de las cosas reales y de la experiencia inmediata[1]. La convergencia de los dos significados, como recuerda Heidegger *(Kant und das Probleme der Metaphysik*, cit., págs. 17 y ss.), se debe al hecho de que los libros aristotélicos colocados por Andrónico de Rodas «después» *(metá)* de los libros de física trataban precisamente del problema del ser. El hecho de que más tarde la «transcendencia de la física» se haya visto envuelta en la cuestión de la experiencia (sobre todo en la interpretación kantiana, aunque también, de forma más general, en el desarrollo de la modernidad) ha provocado un transcripción *gnoseológica* posterior, de manera que en el campo de la metafísica se ha llegado a concentrar todo el complejo de problemáticas relacionadas con la realidad, el ser, los objetos del conocimiento, los límites y los fundamentos del saber.

El denominador común que une a los analíticos y a los continentales en el transcurso del siglo es la necesidad de «sobrepasar» la metafísica. Tanto en Heidegger como en Carnap (circunstancia recordada

[1] Existe, obviamente, un tercer significado: la noción de metafísica como doctrina de «el Uno-todo». Esta noción corresponde a una lectura en sentido lógico-aritmetizante de la metafísica como ciencia del Ser *(un solo* ser como trasfondo y lugar de la *multiplicidad* de los entes). En *Nachmetaphysische Denken*, Habermas recalca el aspecto *unificador* de la metafísica como doctrina del Uno-todo en detrimento de lo *ontológico* (págs. 153 y 156-162), y a partir de este perfil interpreta el reciente «nacimiento de la metafísica» como expresión de una frustrada voluntad de unificación que sería el requisito del pensamiento moderno (véase también *Discurso filosófico de la modernidad*, trad. esp. Madrid, Taurus, 1993). Por el contrario, la interpretación ontológica, conectando más bien con la investigación antihegeliana o posthegeliana de un territorio «más amplio» respecto al ser idealista-transcendental, se presenta como premisa de una posición antimetafísica y a la vez antimoderna. Sobre la conexión entre metafísica y modernidad puede consultarse D. Henrich, *Konzept*, Frankfurt, Suhrkamp, 1997, págs. 11-43, y Habermas, *op. cit.*, cap. 2. La metafísica como transcendencia se encuentra revalorizada por Adorno, en *Negative Dialektik*, cit., págs. 352-398.

por Habermas y por Badiou)[2], la metafísica es aquello de lo que nos debemos desembarazar en filosofía. El hecho de que esto no determine algún acuerdo fundamental o al menos inicial entre las dos tradiciones se explica si consideramos que por «metafísica» se entienden cosas distintas, y que, por tanto, los modos y las razones de la superación son claramente distintas.

En la tradición analítica, la metafísica se identifica con un tipo de discurso que trata de cosas o entidades que van más allá de la experiencia común y de lo que la ciencia define como real: teniendo en cuenta que la ciencia y la experiencia determinan las «condiciones de asertabilidad» de los enunciados, se obtiene que la metafísica no respeta los límites del lenguaje (o bien las condiciones a partir de la cuales se puede determinar el significado) y formula expresiones privadas de sentido o dotadas de un sentido sólo aparente. En la tradición continental, la metafísica se entiende como una metodología de pensamiento que presupone una contraposición entre el sujeto y el objeto y que *por esto* postula la necesidad de que el primero transcienda la mera «apariencia» del segundo.

De esta manera, en ambos casos la metafísica implica una voluntad y una pretensión de transcendencia (como sugiere uno de los significados clásicos del término, el de su origen bibliográfico). Sin embargo, en el segundo caso, la razón reconocida de esta pretensión es precisamente lo que en el primero, en la filosofía de tipo neopositivista-analítica, se le contrapone, es decir, la visión de los «hechos» como datos objetivos y extrateóricos y la postulación de un sujeto dotado de un lenguaje y un pensamiento capaz de describirlos.

De esta divergencia se sigue una predecible disparidad de valoraciones: en la tradición continental la aptitud metafísica (según una definición que parte del idealismo) es el distintivo de un pensamiento de la *separación*, del sujeto contrapuesto al objeto, de la realidad contrapuesta a la apariencia; en la tradición neopositivista y analítica la me-

[2] Véase J. Habermas, *El pensamiento postmetafísico*, cit. La afinidad de Carnap y Heidegger sobre el problema de la metafísica ha sido señalada por Alain Badiou (véase I, 5 y II, 4) como un trasfondo determinante en la crisis de la filosofía en la época actual. Hermenéutica, filosofía analítica, postmodernismo, «desde Carnap a Vattimo pasando por Heidegger y Wittgenstein» *(Manifiesto por la filosofía*, cit.) coinciden tanto en el «fin» de la herencia platónica como en el dominio del lenguaje: «concuerdan en el hecho de entender el lenguaje como el punto de partida absoluto del pensamiento». Por tanto, en el *relanzamiento* de la metafísica, Badiou se ve obligado a derrotar a la «filosofía lingüística», a la nueva «sofística» que se opone al platonismo filosófico, a la recuperación de la noción de verdad en filosofía (véase I, 5 apar. 10).

tafísica es el *desconocimiento sistemático de la separación* entre ciencia y experiencia emocional, entre lenguaje y realidad, entre cuestiones de sentido y de hecho, entre creencias, deseos (pretensiones, intenciones, voliciones) y experiencias observables (véase I, 3; desde la óptica heideggeriana se propone posteriormente un paso más: el desconocimiento de la diferencia entre ser y entes se identifica precisamente con lo que determina la pretensión de neutralidad científica).

El resultado más problemático de esta multiplicidad es que en la interpretación analítica la metafísica se contrapone a la ciencia, mientras que en el otro caso existe un acuerdo tácito, o una afinidad preliminar, entre metafísica y ciencia, y la metafísica se entiende como el antecedente natural de la ciencia (véase I, 1, apar. 4). Además, en el primer caso el término metafísica evoca una ausencia substancial de rigor y de respeto por los límites del lenguaje; en el segundo, la metafísica es también la pretensión (en buena parte ideológica) de obtener una neutralidad y un rigor descriptivo impensable en la representación de la realidad.

El estado de la cuestión, en la época en la que Carnap denunciaba la insensatez de los enunciados heideggerianos sobre la nada, estaba planteado substancialmente en estos términos. Más tarde, en la tradición analítica y en la filosofía de la ciencia se verifica una «revaloración» de la metafísica: como exploración de posibilidades teóricas, como intento de sondear los límites de la consciencia (en Wisdom, por ejemplo); como intento de describir las estructuras fundamentales del lenguaje y del pensamiento (en Strawson); también como pensamiento precientífico, repertorio de mitos y narraciones que prepara, fundamenta y direcciona la ciencia (en Popper y en Rorty).

Sin embargo, incluso en algunos maestros de las dos tradiciones, como señalaba Apel (véase *La transformación de la filosofía,* 1973, cit.), en Wittgenstein y en Heidegger, el problema de la metafísica, es decir, la exigencia de superar la visión tradicional del ser (Heidegger) y la «falta de sentido» de las expresiones filosóficas tradicionales (Wittgenstein), envolvía una reflexión sobre la naturaleza del lenguaje. De hecho, en ambas tradiciones, al margen de sus divergencias radicales, es el lenguaje el punto adonde va a parar la reflexión sobre la metafísica, el territorio en donde ésta presenta sus límites y condiciones de posibilidad.

Partiendo de una clara divergencia inicial ente los respectivos significados y valores del concepto, la filosofía analítica y la continental terminan encontrándose en un «giro lingüístico» común. Se encuentran al final de unos recorridos paralelos mutuamente ignorados en buena parte por cada una de las tradiciones (como el caso de Wittgenstein y

Heidegger), y también influenciados por las distintas contaminaciones e intersecciones que, a partir de los años setenta (véase I, 2), se producen entre las dos tradiciones. Sin embargo, se mantienen elementos de divergencia, sobre todo porque son muchos y diferentes los modos de valorar el lenguaje y de hacer uso del mismo en filosofía, pero también debido a que las diferencias entre sus respectivas «ontologías», y entre sus respectivas nociones de «metafísica», continúan actuando profundamente.

a) *Ser y lenguaje.* El aspecto de más evidente divergencia es la relación entre el ser y el lenguaje que se presenta en ambos casos. En el giro lingüístico que se produce en la tradición analítica no existe una «disolución» del ser en el lenguaje, ni en la identificación del uno y del otro, sino que existe la exclusión de las temáticas ontológicas, es decir, se preasume (con extrema claridad en una fase central del movimiento analítico) que el análisis no pone en cuestión la realidad o la existencia de las cosas de las que el lenguaje se ocupa. Esto no significa que no existan cosas «más allá» del lenguaje, sino simplemente que es necesario prescindir, en el trabajo filosófico sobre la lengua, del problema de la existencia de las cosas designadas. Esta actitud «anti-ontológica», difundida sobre todo entre los principales filósofos analíticos hasta casi nuestros días (con la excepción de Tugendhat: véase II, 1, apar. 25), tiene como correlato una visión *formalista* de la lógica y, para muchos, «la inefabilidad de la semántica» (véase J. Hintikka, «Definir la verdad, toda la verdad y nada más que la verdad», cit.).

En la interpretación heideggeriana de la relación entre ser y lenguaje, que constituye el trasfondo más acreditado del giro lingüístico continental, el lenguaje es la sede de la manifestación del ser, ya sea desde el punto de vista del individuo, en el sentido de que vemos y comprendemos las cosas siempre desde el interior de las, y gracias a las, determinaciones de nuestro lenguaje, ya sea desde el punto de vista histórico, en el sentido de que el lenguaje es el lugar en el cual las visiones individuales del ser, en las épocas (y latitudes) individuales se expresan («el ser se presenta poco a poco sólo en los modos individuales de determinarse en su destino histórico: *physis, logos, energheia, en,* idea, substancialidad, objetividad, subjetividad, voluntad, voluntad de poder, voluntad de voluntad»: véase apar. 4). Esta correlación del ser y lenguaje se interpreta a continuación de distintas formas y se conecta con otras tesis análogas provenientes del neokantismo, de la fenomenología, del existencialismo y del estructuralismo. En algunos casos se acentúa la naturaleza del lenguaje como «a priori» (véase apar. 2), y se

produce, por tanto, una reelaboración de tipo kantiano de la supremacía del lenguaje (en Habermas y Apel, por ejemplo) y la problemática del ser se coloca en un segundo plano o se descuida del todo; en otros (es el caso de Gadamer, por ejemplo) el lenguaje aparece como equivalente del logos greco-hegeliano, como síntesis del ser-historicidad-pensamiento que se expresa en los textos de nuestra tradición.

Desde el punto de vista de la hermenéutica, el hecho de que no exista la posibilidad de encontrar el ser al margen del lenguaje no significa que el ser sea en sí mismo «indecible», sino, al contrario, que su naturaleza se encuentra en el ser eminentemente «decible». Sin embargo, también es evidente que esa correlación exclusiva entre lenguaje y ser puede pensarse en términos de una «totalización» del lenguaje. De esta manera, la imposibilidad de discernir lenguaje y ser se traduce en una forma de desautorización del ser por parte del lenguaje (en el estructuralismo de Lacan o en el postestructuralismo de Derrida y otros, por ejemplo): por esta razón se justifica la instauración de un «idealismo lingüístico» (Rorty, *Philosophical Papers*, I, Cambridge, Cambridge University Press, 1991, págs. 78 y ss.) y el establecimiento de una afinidad, en algunos aspectos, con los teóricos analíticos de la «inefabilidad» de la semántica (véase I, 2, nota 19). En otras palabras: la *integración* del ser «en» el lenguaje puede tener las mismas consecuencias que su *exclusión* metodológica.

b) *Lenguaje y pensamiento*. El papel «metafilosófico» del tránsito de la metafísica a cualquier forma de filosofía lingüística se encuentra relativamente compartido. En la tradición continental el reconocimiento del lenguaje como «voz» del ser y territorio de la investigación filosófica nos lleva (al menos en parte) más allá de la metafísica y del objetivismo científico, es decir, inaugura una nueva concepción del ser y de la filosofía. En la tradición analítica, el recurso al lenguaje nos lleva más allá de la metafísica sobre todo porque inaugura una nueva forma de hacer filosofía o genera una nueva consciencia filosófica (para muchos analíticos la filosofía ha sido siempre, de un modo inconsciente, análisis lingüístico).

Pero, ¿qué ocurre con la otra relación determinante dentro de la perspectiva de una filosofía lingüística: la relación entre lenguaje y pensamiento? En este caso existe a lo largo del desarrollo de la filosofía analítica una discriminación bastante clara que se produce a partir de la distinción entre una disposición que puede ser entendida en términos generales como «fregeana», según la cual el pensamiento en sentido propio no es distinto del significado y es, por tanto, una realidad lingüística, y la que a grandes líneas puede ser considerada como *neocartesiana*, que postula una visión del lenguaje como «único signo cierto del pensamiento latente en el cuerpo» y del pensamiento como proceso preliminar que genera *(intenciona)* lenguaje.

Es evidente que también en este caso se producen distintos matices interpretativos posibles, llegándose incluso a la posibilidad de poder integrar una perspectiva en la otra: por ejemplo, se puede admitir que la *lógica* (y, por tanto, el análisis) se ocupe del pensamiento-significado y la *psicología* del pensamiento como «proceso del pensar» (ésta es la posición de Frege y de otros maestros del análisis como Schlick: véase II, 1). O bien, se puede admitir que el análisis filosófico del lenguaje remita necesariamente al problema de la intencionalidad, de la consciencia, de la mente, etc., y esto, naturalmente, se traduce en una praxis completamente distinta en la que la relación entre análisis filosófico y psicología se hace más estrecha.

El proceso de «psicologización» del análisis culmina entre los años sesenta y ochenta: como señala Dummett en 1988 *(Origins of Analytical Philosophy)*[3] la apuesta fundamental de la filosofía analítica, según la cual la «explicación filosófica del pensamiento» sólo se puede conseguir a través de «una explicación filosófica del lenguaje», ha sido invertida por muchos analíticos que hoy en día consideran el análisis del pensamiento (entendido en términos neurológicos, neurocomputacionales o fenomenológicos) como el camino principal para una explicación de los fenómenos lingüísticos.

En la tradición continental, también nos encontramos frente a una transcripción ontológica de lo que en la otra tradición se defiende, sobre todo, como una decisión metodológica. Mientras que en algunos casos (especialmente dentro de la fenomenología) existe, se encuentra previsto y tematizado, un pensamiento *prelingüístico*, en la tradición hermenéutica y en el estructuralismo se asume de entrada una *inversión del cartesianismo*, cuyas premisas se encuentran en la lingüística romántica y en la etnolingüística y según la cual el pensamiento no determina el lenguaje, sino que es el lenguaje el que genera y determina el pensamiento, o el uno y el otro se generan mutuamente a partir de una misma «energía espiritual», según la tesis de von Humbolt.

La anterioridad del lenguaje se traduce (en Lacan, por ejemplo) en una exclusión del pensamiento (ontológica, no sólo metodológica) que es correlativa a la exclusión del ser (lo «real») y, por último (en Derrida), a la reducción del lenguaje como mera dimensión del texto

[3] M. Dummett, *Origins of Analytical Philosophy*, Londres, Duckworth, 1993.

escrito, es decir, a la exclusión de la *voz* en favor de la *escritura*. Se puede decir que esa tesis hermenéutico-estructural, y de manera especial la idea de un cierto poder, primado o dominio, del lenguaje sobre el pensamiento, con distintas graduaciones (recordemos que decir «lenguaje» dentro de la tradición continental significa también decir lenguaje-ser-historia), se ha mantenido como requisito típico del logos continental, mientras que otras posiciones europeas (sobre todo desde el ámbito de la fenomenología y de la teoría crítica), no compartiendo este punto de vista, se han acercado a la filosofía analítica.

Bajo este perfil, entre las dos tradiciones parece establecerse no sólo una precisa «división del trabajo» (ontología contra metodología), sino también una variedad de posiciones definidas a partir de las distintas premisas ontológicas y metodológicas elegidas en uno y en otro caso. De forma esquemática, pero también útil para acabar de entender las afinidades y las divergencias, se puede decir que en el ámbito analítico, en la tradición que va desde Moore a Grice y Searle resultan fundamentales las dimensiones *psicológicas* de la intencionalidad y de la consciencia; mientras que en la tradición que va de Carnap a Quine y Davidson, de Frege a Dummett, se mantiene como dominante, de distinta formas, la noción de *lógica* de pensamiento-significado. En el ámbito continental se distinguen entre las posiciones más orientadas en un sentido *ontológico,* como la de Pareyson, la del propio Heidegger, o Vattimo, y las que se encuentran más orientadas en un sentido *epistemológico* (Habermas; Apel) o *lingüístico-textual* (Gadamer, Derrida).

2. *De la cuestión de la metafísica al giro lingüístico en la tradición continental*

La adquisición típica de la modernidad postilustrada, identificada como «fenomenismo», consiste en el hecho de que no conocemos la realidad como «es» realmente, sino sólo porque ésta mantiene cierto nexo con nuestras facultades sensoriales o, más genéricamente, porque tenemos experiencias. Por tanto, lo que podemos hacer es: a) describir nuestras experiencias; b) describir cómo nuestras facultades nos permiten tener experiencias, es decir, cómo se estructura el mundo de nuestra experiencia en sus condiciones de posibilidad.

La operación propiamente filosófica es la siguiente: la filosofía no se pregunta por la realidad en sí misma, ni sobre nuestras experiencias individuales, sino sobre nuestra forma de tener experiencias de la realidad, sobre el «cómo» y no sobre el «qué» ni el «por qué» de los fenómenos. Ésta es la última palabra de la modernidad sobre la metafísica pronunciada por Kant a finales del siglo XVIII. De esta forma, la tarea de la filosofía se fijará en un ámbito especial, el ámbito de la «filosofía transcendental», donde no comparecen propiamente las cosas ni tan siquiera nuestras experiencias de las cosas, sino sólo las «condiciones» por las cuales (gracias a las cuales) podemos tener experiencias de las cosas mismas.

Sin embargo, queda por definir la naturaleza de las «condiciones» que están en juego. Teniendo en cuenta que el objeto propio de la filosofía son los elementos «a priori» del conocer, del desear, del deber, y la manera de actuar de los mismos en la experiencia y en la vida, ¿cuál es la naturaleza de esos a priori? ¿Son de naturaleza psicológica, es decir, se trata de ciertas estructuras o facultades del sujeto identificables por parte del filósofo mediante un esfuerzo introspectivo adecuado? O bien, ¿son estructuras *lógico-ontológicas,* modos en los que se estructura el propio ser de las cosas en cuanto es pensado (esta última es a grandes rasgos la solución del idealismo postkantiano)? O ¿son estructuras simplemente *lógicas?* Es inútil confirmar que se trata de realidades transcendentales, siempre queda abierta la pregunta: ¿cómo se debe interpretar lo transcendental?

El problema domina todo el debate sobre el kantismo y todavía hoy se encuentra en juego entre los autores (filósofos, antropólogos, filósofos del lenguaje) interesados en la noción ambigua de «transcendental». De hecho, se trata de un problema crucial para la identidad y para los objetivos de la filosofía: una interpretación *psicológica* de lo transcendental corre el riesgo de reducir la filosofía a una forma de psicología ineficaz privada de verificaciones empíricas o incluso obliga a la precisión de un estatuto filosófico para la psicología, a la creación de una psicología filosófica. Una interpretación simplemente *lógica* de lo transcendental tendería, por el contrario, a desplazar la filosofía hacia el análisis matemático-formal (o computacional) de las estructuras que gobiernan nuestro pensamiento. Como se ve, la cuestión envuelve el problema de las relaciones entre la filosofía y las «ciencias del pensamiento» (véase I, 1, apar. 2, y I, 3, apar. 16), y, de hecho, es ésta la problemática entorno a la que se mueve la fenomenología husserliana en sus orígenes variando entre el *psicologismo* de Brentano y el *logicismo* de Bolzano y Frege: la solución final de Husserl será la creación de esa psicología no «psicológica», o lógica no «formalista», que se conoce bajo el nombre de *fenomenología,* y en los últimos escritos la fenomenología se ubicará, en el terreno del «mundo de la vida», un trasfondo «más amplio» que el constituido por el transcendental kantiano.

Sin embargo, en el pensamiento de este siglo prevalece una interpretación *lingüística* de los a priori de la experiencia. Se trata de una solución decisiva que madura lentamente en la primera mitad del siglo XX, a través del neokantismo de Ernst Cassirer (1874-1945), la fenomenología y el existencialismo, y que para la filosofía continental desemboca en un verdadero y propio «giro lingüístico» entre los años cincuenta y sesenta con la hermenéutica y el estructuralismo.

Cassirer, en la *Filosofía de las formas simbólicas* de 1923, señala que el lenguaje es un a priori esencial de nuestra experiencia y es el trámite fundamental de nuestra relación con el ser. Husserl, en el intento de fijar la naturaleza del objeto entendido en un sentido fenomenológico, es decir, más allá, como hemos visto, de la pareja «cientificista» de sujeto y objeto, subraya la *constitutividad* del yo respecto a los propios objetos de la experiencia, aunque en sus últimas obras concibe el yo constituyente como un «nosotros» consensual, histórico y, en definitiva, *lingüístico*. También en el existencialismo de Jaspers el lenguaje es la «clave» del ser, y el mundo es una «escritura en clave» en la que se manifiesta la transcendencia del ser.

De todas formas, Heidegger debe ser considerado como el autor continental que presenta una versión más radical del giro lingüístico (véase II, 2, apar. 9). En Heidegger la primacía del lenguaje se presenta expresamente en el contexto de la búsqueda —inaugurada en la época posthegeliana, y central en el desarrollo del pensamiento de Husserl— de un horizonte más amplio (respecto al de la racionalidad idealista-transcendental) sobre el que ubicar la filosofía. Heidegger combina la crítica fenomenológica de la autoconsciencia idealista y el esfuerzo fenomenológico de proceder más allá de la visión «cientificista» de la experiencia (véase II, 5, apar. 1) de Kierkegaard y Dilthey: con la visión de la *existencia* y de la *historia* como territorios de una experiencia irreducible al conocimiento científico o a la racionalidad idealista. En este nuevo horizonte histórico-existencial, que según Heidegger es el territorio apropiado para la ontología, emerge el primado del lenguaje entendido, no como vehículo de la expresión humana ni sólo como condición de «inteligibilidad» de los fenómenos, sino como sede de la manifestación del propio ser, como «llamamiento» que el ser le dirige al hombre.

3. *El objetivismo científico*

Sobre el trasfondo del giro lingüístico en la filosofía continental aparece un debate que hunde sus raíces en los primeros años del siglo y que se encuentra profundamente conectado con la identificación del

papel de la filosofía respecto a la ciencia y con la diversificación de las dos tradiciones, la analítica y la continental. Se trata del problema del objetivismo científico, es decir, de la tendencia, por parte de la racionalidad científica moderna, a «reificar» los fenómenos, a considerarlos como uno más de los «objetos» de cálculo y de manipulación (véase también I, 2). «Reificación» significa, en el lenguaje posthegeliano, tendencia a tratar como *datos* aquellos contenidos de la experiencia que en realidad son *productos* de la consciencia, a «sustraer» de la consciencia sus propios productos.

En la tradición idealista, la metafísica coincidía precisamente con esa forma ingenua de visión de la experiencia, según la cual los fenómenos concebidos por la consciencia aparecen como realidades exteriores objetivas y no se les reconoce sus orígenes subjetivos. A partir de esta visión, entre los años treinta y cincuenta, se forja la alianza entre tres aspectos característicos del pensamiento continental: la crítica de la *metafísica*, la crítica de la *ciencia*, la crítica de la *alienación* motivada por los sistemas capitalistas.

Esta alianza debe ser considerada como un territorio común, dentro del cual se encuentran la fenomenología, Heidegger y el existencialismo, distintas corrientes del marxismo, y que implica, de diferentes formas y en varias veces, un restablecimiento del kantismo (por ejemplo en Italia, con el «racionalismo crítico» de Antonio Banfi) e incluso del hegelianismo. El intento husserliano de concebir la filosofía como una «ciencia de las esencias» alternativa a la ciencia tradicional puede ser considerado como un primer movimiento en la dirección de esta crítica del objeto (véase I, 1); el segundo movimiento puede ser identificado con la lucha contra el marxismo «dogmático» y positivista emprendida por György Lukács (1885-1971) con su obra de juventud *Historia y conciencia de clase*, de 1923 (sometida después a sucesivas revisiones y autocrítica); el tercer movimiento es la crítica heideggeriana de la ontología de la «presencia» (o bien de la tendencia, por parte de la metafísica tradicional, a interpretar el ser en la forma de la «simple-presencia») iniciada con *Ser y tiempo* en 1927; el cuarto movimiento es la crítica de la epistemología neopositivista promovida por Popper en 1934 con la primera edición de *Lógica* (véase II, 5, apar. 2); y, por último, el quinto movimiento puede identificarse con la creación del «marxismo crítico» y la concepción «negativa» de la dialéctica promovida por los teóricos de la Escuela de Frankfurt (véase II, 3). La fenomenología, la reflexión hermenéutico-existencial, el marxismo crítico, el racionalismo popperiano (más allá del neokantismo y el neoidealismo), son los protagonistas contemporáneos de una revisión y de una

crítica de la noción de «objeto» en general, crítica que se presenta como correlato a la actualización de la noción de subjetividad cartesiana e idealista[4].

La conexión entre la crítica del objeto, la crítica de la ciencia y la crítica de la alienación se presenta en la obra del joven Lukács de 1923, *Historia y conciencia de clase*. En esta obra Lukács, en contra del positivismo marxista de la Segunda Internacional (pero también en contra de la reelaboración neokantiana de las doctrinas de Marx propuestas en aquellos años por los «austromarxistas»)[5], reafirma las conexiones existentes entre Marx y Hegel, ubicando, sobre todo, en el centro de la cuestión de la dialéctica la relación entre sujeto y objeto. Desde esta perspectiva Lukács defiende una afinidad evidente entre los conceptos de «comercialización», «reificación» y «alienación», ya que la mercancía no es más que el objeto *expropiado* a su productor. La síntesis hegeliana de sujeto y objeto se convierte entonces en la meta de la utopía marxista: aunque en este caso ya no se trata de la síntesis abstracta idealista de la idea, sino del movimiento de la adquisición efectiva de una «consciencia de clase» por parte del proletariado[6].

La identificación de la «objetivación» y de la «alienación» constituía uno de los puntos más discutibles de la obra (está claro que puede darse una objetivación no alienada, como por ejemplo en la expresión artística: el equívoco fue denunciado por el propio Lukács en el prefacio de la reedición de 1967). Sin embargo, *Historia y conciencia de clase* ejerció una influencia profunda sobre sus contemporáneos y representó un momento capital en la lucha contra el marxismo dogmático. De la hipótesis lukácsiana se derivó lo que fue conocido como el hegel-marxismo, que se aprovecha también de la publicación, en 1932, de los manuscritos juveniles de Marx donde las posiciones de este último filósofo se presentaban con una más clara influencia hegeliana y donde se condenaba, entre otros, el «comunismo ordinario», no «dialéctico».

[4] La dificultad de orientarse en este horizonte tan diversificado se incrementa debido al hecho de que la crítica del objetivismo (científico, tecnológico, metafísico, capitalista) se realiza por razones y con objetivos profundamente diferentes y a veces claramente en conflicto. Por ejemplo, como se ha señalado, en la controversia sobre el método de las ciencias sociales de principios de la década de los sesenta, Popper, enfrentándose a la sociología dialéctica de Adorno, asume el papel del «neopositivista», incluso aunque sus posiciones respecto a la constitución de los objetos de la experiencia se encuentran en conflicto con el neopositivismo clásico. Por otro lado, como hemos señalado, Adorno polemiza también con Heidegger incluso teniendo en común con éste y con la fenomenología en general una misma aversión hacia el objetivismo científico.

[5] En la Segunda Internacional (1889-1914) el austromarxismo de Rudolf Hilferding, Otto Bauer y Max Adler supuso una conciliación de Kant y Marx y una reivindicación de la supremacía de la ética sobre los aspectos histórico-económicos. En esa toma de posición se puede identificar una anticipación de la teoría crítica frankfurtiana, especialmente de su última versión, la del trasfondo neokantiano de Apel y Habermas (véase II, 3).

[6] G. Lukács, *Geschichte und Klassbewusstsein*. [Trad. esp.: *Historia y conciencia de clase*, Barcelona, Grijalbo, 1978.]

Un maestro de esta relectura hegeliana de la obra de Marx ha sido Ernst Bloch (1885-1977), cuyo pensamiento desempeñó un papel decisivo en la formación de las ideas filosóficas de los frankfurtianos (véase II, 3). En la interpretación que Bloch ofrece de la teoría hegeliana de la experiencia (véase *Sujeto-Objeto. Comentario a Hegel*, de 1949) confluyen no sólo motivos de tipo lógico, metafísico y cognitivo, sino también implicaciones éticas, políticas y estéticas. La teoría del objeto formulada por Bloch puede ser quizá la propuesta más completa y también la más «éticamente» comprometida que se haya producido en la filosofía contemporánea de inspiración hegeliana.

Bloch se mueve en el ámbito del marxismo, pero de una manera no ortodoxa (en los años cincuenta se le acusa de idealismo y de revisionismo por el régimen estalinista, y se le obliga a abandonar la docencia en la Universidad de Lipsia). En su primera gran obra, *El espíritu de la utopía*, escrita durante la Primera Guerra Mundial[7], propone las bases de una «ontología del no todavía», es decir, la idea de que la realidad se encuentre permeada de *posibilidades* cuya visión constituye una *guía* para la acción histórica. Por tanto, la utopía no es la aplicación de una teoría a la realidad, sino una cierta tensión *interna* a la realidad misma cuya aprehensión y desarrollo es tarea de la conciencia humana en calidad de «conciencia anticipadora».

Esta actividad del espíritu sobre la cosas —que se desarrolla en el arte, en los mitos colectivos, y también en las manifestaciones denominadas culturalmente «inferiores», como las canciones (Bloch mantuvo una controversia con los amigos Lukács y Weber por sus simpatías hacia las vanguardias artísticas y por su interés por la cultura popular)[8]— es el encuentro de la tensión utópica de la consciencia con el *hambre de forma* que es inmanente a las cosas materiales. Contra la devaluación idealista de la materia, y contra la interpretación rígida y determinista de la naturaleza defendida por el marxismo ortodoxo, Bloch sostiene que la materia, como la potencialidad aristotélica, es un principio abierto, disponible siempre a nuevas formas (de aquí viene el fundamento «materialista» de la ontología del no todavía).

Tanto el joven Lukács como Bloch tienen en común la visión de una realidad dialéctica, impregnada de elementos subjetivos, irreducible a cualquier teoría que detenga la dinamicidad natural. La crítica más frecuente que se le hace a Hegel, sobre todo por parte de los frankfurtianos, es el haber sometido el método dialéctico, revolucionario, dominado por lo nuevo, a la clausura del *sistema*. Más tarde, de una forma distinta y desde otra perspectiva, Gadamer y el postestructuralismo reprocharan a Hegel el haber fijado en la forma abstracta del *método* (la dialéctica) el movimiento de la experiencia histórica y lingüística (II, 2, apar. 11; II, 4, apar. 7).

[7] E. Bloch, *Geist der Utopie* (1918, 1923).

[8] Véase en la «Nota critica» de V. Bertolino y F. Coppellotti a la trad. it. de *Geist der Utopie* de Bloch (págs. 329-332) la contraposición del pensamiento utópico, de la manera en la que lo concibe Bloch, tanto frente al pensamiento negativo y al nihilismo como al pensamiento positivista.

La crítica del objetivismo es la premisa crucial del paso de la crítica de la metafísica (también en la versión transcendental, kantiana) a la adopción de una filosofía (o de una ontología) lingüística que se lleva a cabo dentro del pensamiento continental. La contribución neomarxista consiste sobre todo en el haber reinterpretado la crítica de la economía política en clave ontológica, en los términos de una cuestión que concierne al ser o al objeto.

La «reforma» de la objetividad presentada por el marxismo occidental se ha mantenido en la base de las teorías de Habermas y Apel (véase II, 3) y de sus específicas reinterpretaciones del giro lingüístico, además de encontrarse en las de algunos discípulos directos de Lukács y de Bloch, como Agnes Heller (nacida en Budapest en 1929). En Heller, la crítica del paradigma objetivista y naturalista lleva a presuponer como trasfondo del trabajo crítico y como principio de la renovación de la filosofía el terreno impuro de las relaciones reales donde surgen las *necesidades (Teoría de las necesidades en Marx,* 1968). Más tarde (también bajo el influjo de las tesis de Habermas), este terreno se precisa como trasfondo de las interacciones de tipo *comunicativo,* aunque el carácter político-social de la investigación de Heller la lleva a superar las posiciones ontológicas del último Lukács y a desplazar sus propios intereses hacia un ámbito decididamente práctico-moral[9].

Se ha dicho que los términos de la controversia entre método crítico y método científico, entre pensamiento fenomenológico-existencial y pensamiento científico, se han atenuado parcialmente, ya que la misma ciencia, además de la reflexión epistemológica, ha cambiado sensiblemente su propio «paradigma», y una visión histórica, retórica, psicológica y hermenéutica de la ciencia por parte de la epistemología positivista ha acabado presentándose como el correlato de una visión «compleja» de los objetos por parte de la ciencia (véase II, 5)[10].

4. *Heidegger*

En la visión heideggeriana de la relación entre ser y lenguaje es posible distinguir un aspecto descriptivo y un aspecto «metodológico» en sentido lato (se trata obviamente de una distinción que sólo posee una función explicativa y que no tiene correspondencias explícitas en los

[9] Véase también la rehabilitación de la filosofía práctica: I, 5 y II, 2; de Heller se puede consultar *Filosofía de la moral,* 1990, donde se analizan los teóricos analíticos de la ética, Rorty, MacIntyre, Rawls; sobre el desarrollo del pensamiento de A. Heller se puede leer la extensa entrevista de V. Franco en *Iride,* 16, diciembre, 1995.

[10] En *¿Para qué sirve la filosofía?,* de 1971, Habermas todavía sostiene que la «batalla contra el objetivismo» es una necesidad política ya que la visión objetivista de la ciencia tiende a «legitimar los mecanismos de control tecnocráticos» y a eludir la necesidad de una consideración del saber en una perspectiva «práctico-emancipativa».

escritos heideggerianos). El primero tiene que ver con la interpretación del concepto de ser y de la historia de la ontología, el segundo con la praxis filosófica que se consigue a partir de esa interpretación, y que también, en cierto modo, la prepara, la legitima y al mismo tiempo la hace posible.

a) Como ya se ha visto, en *Ser y tiempo* (1927), Heidegger especifica que la reflexión occidental sobre el problema del ser ha estado dominada por la noción de presencia, es decir, el ser siempre ha sido pensado a partir de la «simple presencia» de las cosas. Sin embargo, la presencia es sólo una dimensión del tiempo y, por tanto, la ontología que le corresponde es también una forma de pensamiento mas bien «limitada».

Buscando una visión «más amplia» del ser, Heidegger comienza a investigar el ser del hombre, ya que el hombre, «el *Da-Sein*», es el ente donde se ubica el problema del ser: en éste se encuentra el «aquí», el «*da*», es decir, la situación histórica concreta en la cual aparecen las cosas y llegan al ser.

El hombre es «proyecto», es decir, un modo proyectante de ver la realidad y estructurar las relaciones entre las cosas, y es en el proyecto humano donde las cosas se hacen significativamente presentes. Además, el hombre no domina su propio proyecto porque éste se encuentra siempre determinado por una situación histórica concreta, por ese horizonte de realidad ya dada en la cual, con el nacer, el hombre ha sido arrojado. La analítica existencial concluye de esta manera que: a) el hombre es el trámite del hacerse presente por parte del ser; b) él es el proyecto-arrojado, es decir, está dotado de un constitutivo carácter histórico-temporal.

En una etapa posterior a *Ser y tiempo*[11], y en particular en la *Introducción a la metafísica* de 1935 (cit.), Heidegger clarifica la identidad entre ontología de la presencia y metafísica, y aclara también que la metafísica se corresponde con una especie de error, con una limitación, en la visión del ser. La metafísica no es sólo (como aparecía en todas las obras heideggerianas precedentes) pensamiento de la transcendencia de los entes para aprehender de esta manera el ser, sino también pensamiento de la presencia objetivizante, además de (véase I, 3) pensamiento del sujeto que impone su propia voluntad de dominio sobre los entes.

En *Introducción a la metafísica,* en *Nietzsche* y en otras obras, Heidegger recorre la historia de la ontología como metafísica, distinguiendo en ésta el desarrollo del «subjetivismo» moderno que culmina con la «voluntad de poder» nietzscheana y en la «voluntad de voluntad» propia del mundo de la técnica, donde no existe objeto, ser, cosa, sino sólo un inextinguible querer. Esta última es la época del nihilismo, donde se culmina, en una autodisolución final, el proceso de la metafísica.

[11] Sobre el giro heideggeriano se puede consultar M. Ferraris, «Cronistoria di una svolta», en M. Heidegger, *La svolta,* 1962, trad. it. Génova, Il Melangolo, 1990.

«Olvidando» el ser en favor de los entes, o pensando el primero exclusivamente a partir de la forma de los segundos, de las cosas «presentes», la metafísica consigue perder su propia naturaleza de pensamiento de lo transcendental: el ser del ente no se busca más allá, sino en su funcionamiento efectivo dentro del interior de un sistema gobernado por la voluntad del sujeto. En esta autodisolución de la metafísica (véase la autodisolución de la filosofía en I, 1) emergen nuevas determinaciones del ser que nos colocan en una ontología distinta a la de la presencia. En el mundo dominado completamente por la ciencia-técnica no existen «cosas» sino sólo nexos funcionales y relaciones instrumentales, la cosa se identifica con su funcionalidad. ¿Cómo se configura, por tanto, ese mundo en el que no existen cosas? ¿Cuál es la unidad ontológica con la que tenemos que relacionarnos, teniendo en cuenta que los entes «no son nada» y que todo se confunde con la mera instrumentalidad? Estas preguntas se contestan con la caracterización del ser en términos del *Ereignis*, del acaecimiento, que se precisa en diversas obras heideggerianas («Identität und Differenz»[12]; *Carta sobre el humanismo*, cit.). El ser que no se deja pensar como presencia se concede en la forma del acaecimiento, y es el acaecimiento la modalidad propia de la relación entre ser y *Da-Sein:* sólo en cuanto la iluminación del ser *acaece (sich ereignet)* el ser se entrega al hombre» *(Carta sobre el humanismo,* cit.).

El hecho de que en la noción de acaecimiento se aproveche la especificación del horizonte histórico-fenomenológico-existencial que coincide con el ser heideggeriano se encuentra documentado por el hecho de que el verbo *ereignen* en alemán posee un valor activo y transitivo, es equivalente a «acaecer» pero también a «provocar el acaecer», «instituir». De esta manera, el ser como *Ereignis* supera la dimensión del sujeto y también la del objeto, se trata de un acaecer que nunca es sobrepersonal, ni tan siquiera personal, se trata de un hacer que no se produce nunca sin sometimiento, sometimiento no exento de responsabilidad partícipe.

En la *Carta* Heidegger clarifica que el acaecer, el acaecimiento en el cual el ser se ofrece al hombre, es un evento lingüístico y que «el lenguaje es la casa del ser»; posteriormente (en *De camino al habla*, 1959, trad. esp. Serbal, 1987) desarrolla de una forma más clara la dimensión lingüística del acaecimiento. El acaecer en el cual el ser se concede es un acaecer lingüístico, un «llamamiento» ofrecido a la escucha humana. En este punto se completa el recorrido de la ontología heideggeriana: el hombre es el trámite de la manifestación del ser en cuanto en su proyecto el propio ser se ilumina; la naturaleza del proyecto humano depende de la situación histórica concreta donde el hombre se encuentra y, por tanto, el hombre es «proyecto arrojado»; el hecho de que el ser se ilumine debe ser considerado como un «llamamiento», no es una cosa que el hombre pueda decidir o dominar, sino que, por otro lado, es también una voz a la cual el hombre puede responder; en este sentido, el ser esencialmente «nos

[12] *Identität und Differenz*, Pfullingen, Neske, 1957.

habla», el lenguaje es la apertura dentro de la cual somos «arrojados». «Donde no existe lenguaje», escribe Heidegger en el ensayo sobre el «Origen de la obra de arte» (en *Holzwege*, Frankfurt, Klostermann, 1950, pág. 60; trad. esp.: *Camino de bosque*, Madrid, Alianza, 1985), «no existe ninguna apertura del ente».

El ser que «acaece», es decir, el ser que se presenta al final del recorrido de la metafísica, acaece con la forma de una llamada lingüística (véase II, 2): éste es el principio central de la hermenéutica, como señala Heidegger en *Ser y tiempo* y como se desarrolla en la obras de Gadamer, Pareyson, Ricoeur o Vattimo. Se anuncia aquí el amplio desarrollo de las tesis sobre el *diálogo* que, como hemos visto (véase I, 3), constituyen la innovación esencial que aporta la hermenéutica al horizonte fenomenológico-existencial.

b) El ámbito ontológico entendido en estos términos, según los cuales la autodisolución de la metafísica se ve acompañada por el anuncio de una ontología del acaecimiento y del lenguaje, es en parte el resultado y en parte el presupuesto de un *trabajo* filosófico sobre el lenguaje que es característico de Heidegger y que se representa de distintas formas en los desarrollos hermenéuticos de su pensamiento.

Antes de nada, hemos de recordar el primer presupuesto de la «metodología» heideggeriana, es decir, la idea de que no somos nunca responsables del acaecimiento en el que el ser se produce, a pesar de que en éste, en el acaecimiento, lo que se produce es esencialmente la apropiación recíproca de ser y *Da-Sein*. Esto significa que no existe una plena capacidad de decisión en el trabajo filosófico que permita proponer un método, una conducta y ciertos resultados que tengan que ser alcanzados: el método y el proceder son una función de la modalidad histórica del ser, se encuentran determinados por el modo del ser en cada época y, por tanto nos los «ofrecen» o sugieren en buena parte. La cuestión es, más bien, «responder» a este ofrecimiento (la llamada del ser) de una forma auténtica.

Teniendo en cuenta todo esto, la máxima autenticidad proviene de la escucha del lenguaje donde el ser se manifiesta, de la individuación de las «llamadas» que en éste se encuentran contenidas y de la «respuesta» a esas llamadas.

¿Qué es el lenguaje que debemos escuchar? ¿Cuál es el tipo de escucha que responde de una forma más auténtica a la llamada del ser? En la praxis filosófica, la ontología heideggeriana nos conduce sobre todo hacia ese pensamiento «historiográfico» que, como hemos señalado (I, 2, apar. 11), se contrapone al pensamiento lógico-definitorio del estilo analítico: si el ser es acaecimiento, acaecer histórico, esto significa que no puede producirse nunca una «definición» exhaustiva (también la fórmula «el ser es acaecimiento» es considerada por Heidegger como engañosa: véase *Unterwegs zur Sprache [De camino al habla]*, cit., pág. 206n). La búsqueda de una «nueva» ontología (véase I, 3, apar. 9) no puede reducirse a la formulación de cualquier nuevo concepto de ser, sino que se trata, sobre todo, de un repensamiento de la metafísica, de la «historia de la metafísica». Además, ya que el ser «habla» en el lenguaje, esta historia no es una historia de las instituciones, hechos o individuos, sino una

historia de las palabras, un examen de las palabras en las cuales el ser se manifiesta cada vez *(physis, logos, en, energheia,* idea, sustancia, objetividad, subjetividad, voluntad, voluntad de poder, voluntad de voluntad).

Como es evidente, queda poco que decir sobre la naturaleza de esta «historia de las palabras». En todas las obras de Heidegger, sobre todo a partir de la década de los treinta, el proceder argumentativo central se formula mediante la reconstrucción etimológica de los términos que Heidegger se ve obligado a utilizar. No se trata de etimologías científicas, técnicamente precisas, sino, más bien, de una atención dedicada a las evocaciones que de vez en cuando las raíces de las palabras llevan consigo.

En definitiva, se trata de un «responder examinador y escuchador», como escribe Heidegger explicando a un joven estudiante su procedimiento a la hora de argumentar (véase *Vörtrage und Aufsätze,* Pfullingen, Neske, 1954, Teil II, pág. 59), que consiste en «seguir» ciertos recorridos del lenguaje (en parte determinándolos: como propone con la doble noción de ser como *Ereignis).*

A partir del problema «metafilosófico» de la metafísica, Heidegger consigue de esta manera desarrollar un trabajo sobre el lenguaje que posee claros puntos de afinidad con algunos aspectos del trabajo analítico (véase apar. 9), y que se precisa más tarde, en la hermenéutica de Gadamer, como un «abandono» del pensamiento en la sabiduría del lenguaje y en la propia tradición.

De la misma manera que los teóricos analíticos del «lenguaje ordinario», también Heidegger parte del «antes que nada y comúnmente» de la lengua, del lenguaje de uso cotidiano, y, como Austin y Grice (véase II, 1), su manera de operar presupone la idea de cierta «sabiduría conceptual» inmanente en la lengua que debe ser interrogada y desarrollada (una «voz» del ser). El punto de máxima divergencia se encuentra en la antítesis entre la visión «normativa» y la «abierta» del lenguaje, que como hemos visto constituía la razón principal del disenso entre Carnap y Heidegger, entre Searle y Derrida. De hecho, el lenguaje del que habla Heidegger no es tanto o sólo la lengua del *sensus communis,* sino también (y sobre todo) el lenguaje de la poesía.

Detenernos en el hecho de la lengua común significaría en la perspectiva heideggeriana escuchar sólo el ser de la metafísica y no sus posibilidades que proceden más allá de la ontología de la presencia. La investigación sobre el lenguaje no es, por tanto, simplemente factual-descriptiva o reconstructiva, sino que debería aprehender las huellas de un recorrido que nos lleva hacia el ser-acaecimiento: con este objetivo la filosofía dirige su mirada hacia ese lenguaje «ordinario», y a la vez innovador, que se expresa ejemplarmente en el decir poético (véase también las posiciones de Gadamer y Derrida: II, 2).

5. *El giro lingüístico en la filosofía continental: hermenéutica y estructuralismo*

Aproximadamente, en los mismos años en los cuales Heidegger declaraba la posición «anti-humanista» de la propia ontología contra el existencialismo sartreano (véase I, 3), y anunciaba la identificación de ser y lenguaje, se afirmaba en Francia el estructuralismo, que por un lado, como hemos señalado, discutía la visión fenomenológico-existencial y neokantiana del sujeto «implicado» en los propios objetos de la experiencia, y por otro lado proponía una visión distinta del objeto, fundamentada sobre la lingüística estructural de Ferdinand de Saussure (1857-1913) y de Roman Jakobson (1896-1982)[13].

El dato de la experiencia dentro de la óptica estructuralista no es una cosa desconectada y aislada en términos atomistas, sino que se trata una configuración compleja que a su vez conecta con otras configuraciones complejas y que recibe un sentido, posee una identificabilidad, sólo diferencialmente, es decir, en relación con otros elementos de la configuración estructural en la que se encuentra integrada.

La psicología de la *Gestal,* la fenomenología y, en la tradición epistemológica francesa, Pierre Duhem (véase II, 5), ya habían sostenido una teoría análoga anti-atomista de la experiencia. La novedad del estructuralismo es que este modo del ser ejemplificado por el dato se

[13] En los tres cursos de lingüística general que impartió en París entre 1906 y 1911, Saussure pone a punto sus concepciones fundamentales en materia lingüística que fueron la base de la visión estructuralista del lenguaje (además de los orígenes de una amplía parte de la lingüística contemporánea). Se deben a Saussure las nociones de significante y significado, *langue* y *parole* (la *parole* es el acto efectivo del lenguaje, la *langue* es la lengua en su conjunto), sincronía (consideración del lenguaje en su estaticidad, como conjunto simultáneo de elementos) y diacronía (consideración histórico-genética del lenguaje, en su desarrollo), signo, «conmutación» (principio según el cual la función de un elemento lingüístico se mesura cambiándole su lugar), y la propia noción de estructura. El *Curso de lingüística general* de Saussure fue publicado por sus discípulos en 1913 (trad. esp. Madrid, Alianza, 1983). Cercano al círculo lingüístico de Moscú, y después fundador del Círculo de Praga en 1926, Jakobson *(Ensayos de lingüística general,* 1963 y 1973, trad. esp. Ariel, 1975, y México, 1976) ha analizado el lenguaje poético y el infantil o el demente, individuando dos «ejes», dos dimensiones del lenguaje o dos modos mediante los cuales opera la función lingüística: el eje paradigmático (o metafórico), que funciona de acuerdo con la similaridad, y el eje sintagmático (o metonímico), que actúa por contigüidad. Se trata de una organización binaria que Jakobson tiende a aplicar a cada aspecto del lenguaje («binarismo») y que otros estructuralistas interpretan en un sentido dialéctico (véase Piaget, II, 5).

identifica también con el modo de ser propio de las entidades *lingüísticas*, de los signos y de las palabras. Cada palabra *(mot,* distinta de la *parole* que es el acto enunciativo), todo signo, posee un sentido en relación con la totalidad de las palabras y de los signos de la lengua *(langue):* su combinación con otras entidades lingüísticas crea configuraciones casi «orgánicas», describibles en términos de relaciones «diferenciales» que denominamos «textos» o «discursos».

De esta manera, desde el momento en el que toda la realidad —especialmente la política, la social, la etnológica, la cultural— se comporta como el lenguaje y es describible en términos de estructuras lingüísticas, es necesario apuntar que el lenguaje no nos remite a una realidad extra-lingüística, extra-estructural. De hecho, la estructura, como repetidamente afirma Claude Lévi-Strauss (véase II, 4 y *Antropología estructural,* de 1958) no es una abstracción derivada de la observación de ciertas recurrencias y variaciones de la realidad, sino que se trata de la condición misma para poder reconocer regularidades y diferencias: es, por tanto, un «a priori», muy similar a la condición transcendental de la experiencia en Kant.

También Gadamer, desarrollando la identificación heideggeriana de ser y lenguaje, llega a la idea de la autonomía y autosuficiencia del lenguaje (véase II, 2). En la filosofía continental de la década de los cincuenta se comienza a difundir una visión del lenguaje como función «constitutiva» (el lenguaje determina la visión del mundo, el pensamiento, el orden de la realidad) cuyos orígenes se remontan a los lingüistas románticos, a von Humbolt, y también al trabajo del etnolingüista Edwar Sapir y de su discípulo Benjamin Whorf[14], e incluso se encuentra esbozado en Nietzsche, Rosenzweig (véase I, 1) o en la lingüística estructuralista de Saussure. Cada intento de «salir» del lenguaje, recuerda Gadamer, en cuanto debe ser formulado en palabras, permanece en el *interior* del propio lenguaje, y esto se produce porque el lenguaje no remite a una realidad a partir de la cual se construye la *descripción* o la *representación,* sino, más bien, porque *constituye* la propia realidad como tal, la «forma», le imprime una legitimidad-interpretabilidad.

Además, tanto en el estructuralismo como en la hermenéutica el lenguaje se considera como una entidad autónoma, extrapersonal, capaz de dominar a los hablantes (y en ambas corrientes se difunde el principio freudiano según el cual el inconsciente, a través del lenguaje, domina el sujeto y, por tanto, el decir «traiciona» al deseo, lo convierte en visible, contra toda intención consciente). Las diferencias más significativas se corresponden con el papel del *sujeto* y del *tiempo* (véase I, 2 y 3 y II, 4). Mientras que en la hermenéutica no existe una «eliminación» del sujeto y del hombre (véase I, 3), en el estructuralismo la perspectiva lingüística clausura decididamente la problemática de la consciencia y de la autorreflexión. Con la excepción del estructuralismo construccionista de Piaget (véase II, 5), el punto de vista de la ontología estructural implica una reducción decidida del propio hombre como «cosa», y una visión de la estructura simbólica como totalidad donde el hombre tiene un papel lingüísticamente definido de manera no muy diferente a la de los otros signos lingüísticos.

La autoimplicación del yo, tematizada por el historicismo y presente como trasfondo en la ontología heideggeriana, se mantiene dentro de la hermenéutica en la forma de la naturaleza constitutivamente «prejuicial» de la consciencia, para la cual no se produce una realidad lingüística privada de determinaciones «subjetivas» en sentido lato[15] (de impurezas psicológico-sociales, además de históricas). Por el contrario, en la óptica estructural aparece sólo la autoimplicación del lenguaje: es el lenguaje el que esencialmente piensa y dice sobre sí mismo. De esta manera, a partir de la devaluación del sujeto, consigue la devaluación del tiempo. La dimensión de la temporalidad, pensada exclusivamente como «forma del sentido interior», «duración» espiritual, distensión de la autoconsciencia, se entiende comúnmente como corolario de una visión subjetivista de la realidad. Tampoco deriva una concepción prevalentemente sincrónica del lenguaje: el movimiento evolutivo de las estructuras es debido sólo a ciertos «desplazamientos» locales que determinan reestructuraciones sucesivas. El tiempo es un efecto del espacio.

---

[14] Mientras que en el giro lingüístico continental de tipo hermenéutico la fuente de la «totalización» del lenguaje es la lingüística romántica, en particular von Humbolt que consideraba la lengua como «órgano formativo del pensamiento» (véase H. G. Gadamer, *Verdad y método,* cit.), para los estructuralistas, sin embargo, es más bien la contribución de las investigaciones lingüísticas de los formalistas y de los etnolingüistas, como Sapir (1884-1939) y Whorf (1897-1941), cuya hipótesis de un poder determinante del lenguaje sobre la formación del pensamiento se encuentra además asimilada e integrada en la perspectiva wittgensteiniana y también en la de los analíticos. De Sapir se puede consultar *El lenguaje,* de 1921, trad. esp. Fondo de Cultura Económica, 1981, texto clásico de la lingüística de este siglo; de Whorf, *Lenguaje, pensamiento y realidad,* póstumo, 1956 (véase I, 5, apar. 5).

[15] La posición de Strawson debe ser considerada como cercana a este punto de vista, ya que adopta, distanciándose del resto de los filósofos analíticos, la acepción casi-kantiana de metafísica como «filosofía descriptiva».

El hecho determinantemente central es que el «lenguaje» al que se refiere Lévi-Strauss, y cuyos parámetros dominan también las tesis de otros estructuralistas, es sobre todo la simbolización matemática: la propia noción de estructura, en Lévi-Strauss, está inspirada en el álgebra de los grupos, es decir, de los conjuntos de configuraciones generadas por una regla de transformación (J. Piaget, *El estructuralismo,* cit.). Se puede decir que respecto a la hermenéutica la concepción estructuralista del lenguaje se posiciona como, en la tradición analítica, los teóricos del «lenguaje ideal» frente a los teóricos del «lenguaje ordinario».

6. *Semiotización del kantismo*

La visión del lenguaje como a priori de la experiencia, introducida por Cassirer y preanunciada por la fenomenología y por las distintas filosofías de la existencia, se convierte, por tanto, en un hecho adquirido: un «logos lingüístico» ya se ha superpuesto al logos filosófico tradicional, y es sobre todo Apel (véase I, 2 y II, 3) quien, dentro de la tradición filosófica continental, revela con claridad las consecuencias de este tránsito, poniendo en conexión, como hemos visto, el giro lingüístico llevado a cabo por el pensamiento heideggeriano y por la hermenéutica con el giro lingüístico de tipo «anglosajón», analítico, e interpretando ambas propuestas a la luz de la teoría crítica, es decir, a la luz del programa de renovación de la sociedad y de la dialéctica introducido por la Escuela de Frankfurt.

El cuestionamiento de la metafísica occidental, señalada por Apel en *Transformation der Philosophie* (cit., pág. 7), es el punto de referencia común a Wittgenstein y Heidegger, además de Marx: la «sospecha de ideología» introducida por Marx en las aproximaciones al lenguaje filosófico tradicional tiene como correlato la «sospecha de falta de sentido» y la sospecha del «olvido del ser» a la que Wittgenstein y Heidegger, respectivamente, someten la metafísica. El terreno común sobre el cual estas afinidades se registran y pueden producir una forma de salida unitaria consiste en una transcripción «semiótica» del kantismo, es decir, en una reinterpretación sistemática de Kant en clave lingüística, a la luz de la identificación hermenéutico-heideggeriana de ser-tiempo-lenguaje.

Sin embargo, la precisión de un «transcendental lingüístico» provoca que Apel «deontologice» en parte el giro lingüístico heideggeriano. La interpretación del ser-tiempo-lenguaje en clave kantiana se encuentra fundada como hemos visto sobre el hecho de que en cada caso

éste se presenta y está descrito como «condición de posibilidad» de la experiencia. Pero la insistencia de Heidegger por mantenerse en el plano ontológico, y no en el cognoscitivo o epistemológico, tiene precisamente el sentido de evitar esta eventualidad que en su óptica le comportaría el riesgo de recibir el ser en la configuración de la presencia.

En Apel, como en Habermas, que defiende posteriormente el «giro lingüístico» (véase I, 3, apar. 8), el lenguaje sobre el que se vierte y sobre el que se mueve la filosofía no se identifica con la entidad formalizada de la matemática ni con un horizonte propiamente «ontológico». Se trata, más bien, del orden comunicativo y estipulativo de las relaciones humanas efectivas, el lugar en el que se ubican las prácticas sociales. Su perspectiva filosófica se define como una «pragmática lingüística» desarrollada sobre la base «transcendental». En este sentido Apel mantiene una mayor afinidad con los teóricos analíticos del giro lingüístico, y su posición revela la auténtica diferencia que se establece entre los analíticos y los continentales que se encuentran influenciados por la decidida huella heideggeriana respecto a la visión del lenguaje.

En el primer caso, el lenguaje es condición de *inteligibilidad* de los fenómenos, y se inaugura, por tanto, una concepción de la filosofía como investigación transcendental, o lógico-lingüística, centrada en el problema de la ciencia y de la consciencia (y, de forma indirecta, en el de la ética a través de una síntesis de valores cognitivos y ético-prácticos). En el segundo, el lenguaje es una condición *histórico-ontológica* que «constituye» el ser de las cosas que aparece y es pensado en cada época: con esta forma de entender el lenguaje se inaugura una concepción de la filosofía como investigación hermenéutica, interpretación de las «voces» que provienen de la historia del ser.

La superación de lo transcendental y de la reflexión objetiva, de esa esfera «especulativa» en la que se ubica la autoconsciencia idealista, se mantiene como el objetivo de distintos autores que se integran en la tradición fenomenológico-existencial y hermenéutica como Gadamer o Vattimo (véase II, 2): para este tipo de filósofos (como Apel y otros autores de inspiración neokantiana, además de fenomenológica y hermenéutico-existencial), el territorio del giro lingüístico no es exclusivamente el territorio de los a priori de la experiencia, sino, más bien, el ámbito de la efectividad histórica y del ser o de la vida: el hecho de que vida, ser e historia se expresen lingüísticamente no autoriza a una interpretación «transcendental» del lenguaje *(Verdad y método,* cit., y G. Vattimo, *Oltre l'interpretazione,* cit.).

7. *De la cuestión de la metafísica al giro lingüístico en la tradición analítica*

En los orígenes de la filosofía analítica, la reflexión sobre la naturaleza del *objeto*[16] (filosófico, lógico, matemático, empírico) surge dentro de una perspectiva inicialmente anti-kantiana. Desde el principio, Frege intenta determinar la naturaleza de los «objetos lógicos», es decir, de los hechos «objetivos» pero no «actuales» (por ejemplo, que un punto de la tierra se encuentre situado por encima o por debajo del Ecuador es un hecho objetivo, aunque nosotros no podamos ver el Ecuador ni caminar sobre el mismo), y propone, por tanto, la hipótesis de la existencia de un «tercer reino», junto al mundo interior de la experiencia subjetiva y el mundo exterior de los objetos físicos, en el que los objetos lógicos encontrarían su ubicación. Este tercer reino se encuentra formado por los «contenidos» del pensamiento, y también por los «significados»[17].

a) La operación de Frege venía dictada esencialmente por la exigencia de rehabilitar la teoría pura y sostener la naturaleza *lógica* de los entes matemáticos en contra de la tendencia, de inspiración kantiana, a devaluar la lógica formal en favor de la lógica transcendental, o (como hemos señalado en el apartado 2) en contra de la tendencia a ofrecer una interpretación *psicológica* del pensamiento (y del número). Si lo que nos interesa son los *contenidos* del pensamiento y no los *procesos* a través de los cuales pensamos, la psicología es irrelevante y aparece como necesaria la lógica, es decir, la *filosofía del pensamiento*, el estudio de ese «tercer reino» donde tienen su sede los pensamientos con su naturaleza objetiva.

[16] Actualmente se encuentra bastante extendida y compartida la tesis, introducida sobre todo por Dummett, que defiende un origen «austro-alemán» de la filosofía analítica (véase II, 1), es decir, que sitúa su nacimiento en las reflexiones de Bolzano, Frege, Brentano y sus discípulos. A partir de éstas (incluyendo además las teorías de Ernst Mach), se desarrolla, por otro lado, una *nueva visión del objeto* que se difunde en el pensamiento europeo a principios de siglo a través de la fenomenología y la psicología de la *Gestalt*. El mismo Alexius von Meinong, discípulo de Brentano, de quien proviene la ontología que constituye el trasfondo del pensamiento analítico (como alternativa al pensamiento continental cuyo trasfondo sería la ontología fenomenológica del otro ilustre discípulo de Brentano, Husserl) se convierte en uno de los protagonistas de esta investigación sobre el objeto.

[17] Véase *Fundamentos de la aritmética*, 1893, trad. esp. de Ulises Moulines, Laia, 1972; «Der Gedanke. Eine Logische Untersuchung», en *Beiträge zur Philosophie des deutschen Idealismus*, I, 1918-1919.

Frege, como ha demostrado Dummett (véase II, 1), anticipó el giro lingüístico convirtiendo efectivamente el estudio del pensamiento en un análisis del lenguaje; pero fue, sobre todo, con los continuadores de Frege con los que el *tercer reino* se reveló como un genuino reino *lingüístico*. El lenguaje es el lugar de los pensamientos (conceptos-palabras) independientemente de nuestros procesos mentales; en el lenguaje la incorporeidad del objeto lógico encuentra una dimensión intersubjetiva, se coloca en la esfera de lo comunicable. Además, Frege había sostenido que el juicio analítico no es infecundo, como afirmaba Kant, sino que posee una fecundidad específica, incluso aunque se desarrolle exclusivamente a partir de definiciones y reglas intelectuales, sin soporte externo: en este sentido, el lenguaje ofrece un ámbito ideal de intervención para un análisis «fecundo», aunque no «empírico», de los pensamientos.

b) El posicionamiento *antimetafísico* se convierte en el territorio preliminar común que unifica el neopositivismo y la filosofía analítica inglesa, en el hilo conductor metafilosófico que se prolonga desde el *Tractatus* de Wittgenstein (1922) hasta la Oxford-Cambridge Philosophy de la segunda postguerra. Ya hemos señalado (I, 1) que la adquisición metafilosófica central del *Tractatus* consistía en la falta de sentido de muchas proposiciones y cuestiones filosóficas tradicionales si se evaluaban a la luz del análisis lingüístico («... no es de extrañar que los más profundos problemas *no* sean problema *alguno*», 4.003). De aquí parte la idea crítica (disolutiva) de la filosofía como praxis antimetafísica «cuantas veces alguien quisiera decir algo metafísico [o sea, decir lo que «no se puede decir» porque excede «las proposiciones de la ciencia natural»], probarle que en sus proposiciones no había dado significado a ciertos signos» (6.53).

Moritz Schlick hereda directamente la propuesta de Wittgenstein completando y especificando la posición de este último a partir de esa identificación de la teoría de la metafísica como *perversión lingüística* que se mantiene, al menos hasta Strawson, en el desarrollo posterior del movimiento neopositivista-analítico. Al igual que Wittgenstein, Schlick defiende que la nueva lógica se encuentra preparada para desenmascarar la metafísica («Das Wende der Philosophie», 1934) y, de manera particular, para mostrar que el problema propuesto por la metafísica es irresoluble, no ya porque «sobrepase la capacidad de la razón humana», sino porque el problema mismo «no subsiste»[18].

En el contexto de las investigaciones formales de Frege y de otros, sostiene Schlick, se puede inferir que sólo dos tipos de cuestiones legítimas «subsisten»: las cuestiones de hecho y las cuestiones de sentido; las primeras versan sobre la existencia o la no existencia de ciertos hechos, las segundas son reflexiones sobre el lenguaje, sobre el modo («sentido») en el que describimos los hechos. El carácter peculiar de los problemas metafísicos consiste en una confusión esencial de los unos con los otros, en el identificar cuestiones de sentido (como por ejemplo, el papel de determinados universales, problema típica-

[18] M. Schlick, «Das Wende der Philosophie», en *Erkenntnis*, 2, 1934.

mente lógico) como cuestiones de hecho concernientes a la existencia (como por ejemplo, la cuestión de la existencia de las ideas que justifica el realismo platónico, la disputa sobre los universales).

La posición que sostiene Carnap, en el ya citado ensayo sobre la «Superación de la metafísica» en *Logische Syntax der Sprache* de 1934 y en otros escritos, debe ser considerada análoga[19]. La metafísica surge cuando se utilizan términos que no denotan ninguna realidad («Dios», «absoluto», «incondicionado», «yo», «nada»). Las proposiciones que contienen esas palabras son «aparentes», en realidad «no dicen nada» («Die Überwindung der Philosophie», *Erkenntnis*, 1932). El uso de formulaciones de este tipo determina la mayor parte de las disputas filosóficas, donde «se habla sin entenderse», y forma parte de ese «modo material de hablar» que Carnap considera típicamente filosófico» y que consiste (véase *Logische*, cit., págs. 401-403) en el hablar sobre objetos lógico-lingüísticos (números, propiedades, situaciones de hecho, etc.) como si fuesen realidades extralingüísticas.

Por tanto, el error metafísico deriva (utilizando un lenguaje idealista-transcendental) de la reificación de las funciones lógicas o de lo que Kant denomina «uso transcendental de las categorías». Se trata, dice Carnap, de una violación de la «regla de los tipos» que Russell había introducido precisamente con el objetivo de obviar la antinomia de las clases (véase II, 1, apar, 14) que plantea la lógica fregeana. El propio Frege, frente al problema señalado por Russell, ya había contemplado la posibilidad de distanciarse de su teoría de los «objetos lógicos»[20].

Respecto a los orígenes del error, tanto Schlick como Carnap reconocen en la metafísica la expresión de «sentimientos vitales» o «estados de ánimo». «Los metafísicos», escribe Carnap («Die Überwindung der Philosophie», cit.), «son músicos sin talento musical», se trata de «poesía en conceptos» (una forma de arte incompleta e imperfecta), de «pseudoconceptos» (palabras sin referencia a los hechos concretos y observables), o de «pseudoproposiciones» (enunciados que no expresan un posible estado de cosas o que se encuentran basados sobre un error lógico sintáctico, como por ejemplo «César es un número primo»). «Nuestra suposición, que la metafísica es un sucedáneo, ciertamente inadecuado, del arte, nos parece confirmada a partir del hecho de que el metafísico que quizá posea la actitud artística más destacable, es decir Nietzsche, ha caído en menor medida en el error anteriormente expuesto. Una gran parte de su obra posee un contenido prevalentemente empírico; se trata, en ciertos casos o de un análisis histórico de determinados fenómenos artísticos de un análisis histórico-psicológico de la moral. Sin embargo, en la obra en la que expresa de la manera más decisiva lo que otros expresan a través de la metafísica o de la ética, es decir, en el Zaratustra, no elige la engañosa forma teorética, sino que apuesta abiertamente por la forma del arte, de la poesía.

[19] R. Carnap, *Logische Syntax der Sprache*, Viena, Springer, 1934.
[20] Véase M. Dummett, Introducción a G. Frege, *Investigaciones lógicas*, cit.

c) Sin embargo, es evidente que la idea de la metafísica como perversión o anomalía lingüística se apoya sobre una teoría del conocimiento y de la ciencia específica: justo la teoría que conducía a neutralizar la cuestión fregeana de los «objetos lógicos», es decir, el «realismo platónico» implícito en las tesis logicistas. Sin la distinción entre verdad lógica (analítica) y verdad empírica (de hecho) la idea de la metafísica como discurso que habla sobre las palabras como si fueran hechos pierde obviamente relevancia.

El trasfondo empirista de las tesis vienesas ha sido uno de los puntos más discutidos en la historia del movimiento analítico (véase II, 5) y es en el marco de estas discusiones donde la crítica a la metafísica llega a traducirse como una forma de *totalización* (a pesar de ser anti-ontológica) del lenguaje y como la «exclusión metodológica» del problema del ser al cual se ha aludido (véase apar. 2).

A partir de la necesidad de refutar como metafísica toda aserción no verificable empíricamente se deriva la polémica sobre los «protocolos» (sobre los enunciados básicos de las teorías) que enfrenta desde un principio a los miembros del Círculo (véase II, 5). Se trata esencialmente de una controversia en la cual una tesis *descriptivista* (habitualmente las teorías son también descripciones de hechos extrateóricos) se contrapone a una tesis de tipo formalista o convencionalista: las teorías son «tramas» (la expresión es de Hilbert) o sistemas formales gobernados por el criterio de coherencia interna y originados a partir de elecciones convencionales. O dicho de otra manera: a criterios de tipo «referenciales» se les contraponen criterios «contextualistas»[21].

En el Círculo de Viena prevalece la tesis convencionalista (en parte por la prematura muerte de Moritz Schlick, que trataba de defender el punto de vista opuesto), y la discusión se concluye con la exclusión, en el ámbito metodológico, de todo hecho «extralingüístico» y con la adopción de una teoría «coherentista» de la verdad (la verdad como coherencia de las proposiciones dentro de una teoría). Más tarde, el convencionalismo de Neurath y de Carnap (este último denominado durante un tiempo como «fisicalismo» porque proponía el lenguaje de la física como lenguaje de los «protocolos») alcanza una revisión ulterior con las críticas de Karl Popper (véase II, 5). En contra del principio de «verificación», Popper defiende el principio de *falsabilidad;* contra la hipótesis «coherentista» contrapone una visión *regulativa* de la verdad (la verdad como objetivo ideal al cual se tiende) y critica, al mismo tiempo, la tendencia de los neopositivistas y de los filósofos analíticos a totalizar el ámbito del lenguaje, a reducir los problemas filosóficos a problemas lingüísticos.

El punto final al que llega la crítica de la metafísica es también, en este caso, el lenguaje, no sólo porque a través de una disciplina lógica del lenguaje es posible en cierto modo enmascarar y corregir los errores de la metafísica, sino también porque el lenguaje, en cierto modo, «ocupa el lugar del ser» constituyéndose como objeto filosófico privilegiado.

[21] Véase R. Egidi, *La svolta relativistica nell'epistemologia contemporanea*, cit., pág. 12.

De esta manera, si mantenemos firme la noción de metafísica como investigación sobre la naturaleza del objeto filosófico por excelencia (el ser), resulta claro que en las dos tradiciones tanto la falta de sentido de la metafísica (Carnap) como la «incorrección» de su forma tradicional (Heidegger) aparecen como evidentes y se obvian gracias a la nueva asunción de un «logos» lingüístico. En ambos casos, el objeto y el instrumento de la filosofía es el lenguaje, aunque en el primero se trata de un lenguaje vacío de cualquier connotación ontológica y de toda relación con las «experiencias» de la consciencia, y en el segundo se trata de la constitución de un sentido a partir de la intencionalidad (en la fenomenología) o de un decir que proviene del ser y que constituye la única voz (en el heideggerianismo). En el primer caso se pone el acento sobre el papel del lenguaje en el interior de una teoría de la ciencia, en el segundo el lenguaje posee un papel determinante en la experiençia en general (para la hermenéutica) y permite distanciarse de la perspectiva epistemológica o gnoseológica, recuperando, de esta manera, el punto de vista anti-humanista y extrasubjetivo del ser.

8. *Rehabilitación de la metafísica*

El empirismo lógico que se encontraba en la base del Círculo de Viena poseía, por lo menos, dos rostros distintos: uno era el de la praxis filosófica (es decir, el análisis del lenguaje, heredada de Frege, Russell, Wittgenstein y compartida por los lógicos polacos de la Escuela de Leopolis-Varsovia), y el otro era el de la teoría epistemológica (la teoría de la ciencia y del conocimiento). Mientras que el segundo se encuentra en los orígenes de una línea que conduce de Karl Popper a la epistemología postpositivista de Kuhn, Feyerabend y otros (véase II, 5), el primero, la idea de la filosofía como trabajo riguroso de clarificación del lenguaje, lleva a la confluencia del neopositivismo con la corriente propiamente «analítica» de la filosofía inglesa (véase II, 1, apar. 7). Mientras que la teoría epistemológica se caracterizaba de una manera sólida, sobre todo en sus orígenes, en un sentido antimetafísico, el análisis lingüístico podía mantenerse substancialmente inmune a esa cuestión[22].

[22] Para una síntesis de la cuestión y la bibliografía relativa se puede consultar el ensayo de Antiseri en *Questioni di storiografia filosofica* (a cargo de A. Bausola, Brescia, La Scuola, 1978), especialmente págs. 25-27. Por otro lado, uno de los aspectos de divergencia entre Popper y el neopositivismo es justo la cuestión de la metafísica. Popper concibe la metafísica en términos no demasiado distintos a los que utilizan Wisdom y otros filósofos analíticos, es decir, como discurso narrativo, imaginativo, onírico, que aporta un estímulo y un soporte al trabajo científico.

En los continuadores de Wittgenstein, Russell y del neopositivismo, el análisis lingüístico se desprende de toda implicación empirista y ontológica: en Wisdom y Ryle (véase II, 1), desde principios de la década de los treinta, la autonomía del análisis de cualquier toma de posición sobre la realidad, la naturaleza de las cosas o la estructura de la experiencia, se encuentra expresamente tematizada. El análisis *reduce* o *descompone* el lenguaje, *traduce* ciertas aserciones en otras distintas, pero no llega a pronunciarse sobre la naturaleza del mundo o de los datos sensoriales sobre los cuales versan las aserciones.

Además, el tránsito wittgensteiniano de una visión «ostensiva» del lenguaje como facultad de descripción de lo real a una visión «pragmática» del lenguaje mismo como conjunto de juegos lingüísticos diversificados (véase apar. 9) atenuaba «la angustia neopositivista en relación con la metafísica». El «principio de uso» sustituía al principio de verificación (el significado de un enunciado no se obtiene a partir del método de la verificación, sino del uso que hacemos del mismo), y esto implicaba una importante clarificación: el error no consiste en la *no referencialidad* de los enunciados como «la nada nadea» o «lo verde grita», sino en su utilización como si se tratasen de enunciados de las ciencias empíricas.

De esta manera, en la tradición analítica se instauraba una línea de reflexión sobre la metafísica (entendida como discurso onírico-imaginativo y «extraempírico»), sobre su lenguaje y sobre sus funciones. Inicialmente, fue John Wisdom el que inauguró esta línea de reflexión caracterizando la metafísica como una forma de lenguaje paradójico, como «intento de decir lo que no se puede decir». Las proposiciones metafísicas, sostiene Wisdom, son «síntomas de discernimientos lingüísticos» y como tales deben ser entendidas, porque nos proponen nuevos problemas, «abren» nuevas perspectivas (véase II, 1).

Sin embargo, sobre todo, fue Peter F. Strawson el que redujo la antítesis entre metafísica y análisis lingüístico. Strawson hereda la noción «continental», kantiana, de metafísica como individualización de las estructuras del ser y del pensamiento. Su maestro, Ryle, había concebido el análisis como revelación de la red de relaciones conceptuales que operan en nuestro lenguaje, y Strawson identificó más tarde esta investigación con le nombre de «metafísica», distinguiendo una metafísica *descriptiva*, con tendencia a indicar cómo de hecho hablamos y pensamos, de una metafísica *correctiva*, que indica cómo deberíamos hablar y pensar. *Individuals*, de 1959, se presenta como un ensayo de «metafísica descriptiva», y de nuevo, recientemente, en *Renewing Philosophy* y en *Analisys and Metaphysics* (véase II, 1, apar. 21), Strawson ha propuesto identificar, sobre la base de estos presupuestos, metafísica, epistemología y teoría del conocimiento.

La posición de Strawson se encuentra relativamente aislada en el ámbito de la filosofía analítica y contrasta de una forma abierta con otras tendencias (como por ejemplo, con la tendencia anti-sistemática y todavía anti-metafísica de otros teóricos de los actos lingüísticos o con el relativismo de la tradición americana).

9. *Del giro lingüístico al giro pragmático*

Un examen del giro lingüístico y de sus consecuencias en el ámbito analítico no puede ser desarrollado detalladamente debido a la gran variedad de las posiciones y de las problemáticas en juego (verdad, significado, referencia, forma lógica, presuposición, implicatura, etc.: temáticas cuya relevancia metafilosófica es evidente) y a la sutileza de las distinciones necesarias para aclarar cada una de éstas. Ian Hacking, en el texto de 1975 titulado *Why Does Language Matter to Philosophy?* (cit.), propone una rápida reconstrucción, distinguiendo una primera fase de «apogeo de los significados» que coincidiría con el trabajo de Frege, Russell, del primer Wittgenstein y de otros pensadores analíticos hasta los años cincuenta, y una segunda fase de «apogeo de los enunciados» típica de los treinta años comprendidos entre la segunda postguerra y la mitad de los años setenta.

De esta manera, se puede verificar una cesura dentro de la filosofía analítica del lenguaje hacia la mitad de siglo. Seguramente, uno de los aspectos más característicos de esta cesura es la atenuación del fuerte interés por los problemas de la referencia y del significado que impregnaba el análisis de los primeros grandes clásicos (Frege, Russell, Wittgenstein). La propia idea de análisis lingüístico estaba basada en la convicción (típica de Frege) de que normalmente es posible distinguir el significado (entendido como portador de creencia y conocimiento) de las formulaciones individuales que éste puede asumir; por otro lado el problema del significado había dado origen a las discusiones internas en el Círculo de Viena sobre el principio de verificación. Si Russell y Wittgenstein desarrollan la intuición fregeana construyendo «una filosofía especulativa en la cual los significados son importantes», el debate neopositivista se presenta como el desarrollo de «una filosofía crítica para la cual la presencia y la ausencia de los significados asumen una importancia todavía mayor» (véase Hacking, *Why Does Language Matter to Philosophy?*, cit., pág. 172), a esto se reduce substancialmente el apogeo analítico de los significados ya que en la fase posterior se presentan las críticas de Quine y de Feyerabend (entre otros) al neopositivismo y se produce un tránsito hacia posiciones completamente nuevas cuya característica principal, según Hacking, es la de mantenerse exclusivamente en el nivel del análisis lógico-lingüístico sin poner en juego el problema de la realidad, de la consciencia, o del mundo al cual el lenguaje, en cierto modo, nos debería acercar (en este sentido se ha hablado en el apartado 8 de una relativa decadencia de las problemáticas epistemológicas y metafísicas de la praxis filosófica analítica).

Continuando por la vía propuesta por Hacking, se puede observar que la fase «anti-referencialista» culmina aproximadamente en los años setenta, cuando Rorty inicia su recorrido de autocrítica que conduce a las conclusiones neopragmáticas o postanalíticas de los ochenta (véase I, 2). Entonces se inicia un periodo de revisiones ulteriores de las tesis analíticas sobre el lenguaje cuyos protagonistas son Davidson, Putnam, Searle, Dummett, o el propio Rorty (una generación de pensadores que ya se encontraba activa en los años precedentes). La nueva línea de investigación se caracteriza por el desarrollo, en distintas direcciones, de las ideas «anti-referencialistas» de los años cincuenta-sesenta: hacia una forma de «idealismo pragmático» (Rorty: véase II, 1, apar. 24); hacia la precisión de los fundamentos del análisis que superen el relativismo conceptual (Davidson: véase II, 1, apar, 22); hacia una recuperación del realismo (Putnam: véase II, 1, apar. 22); hacia una extensión progresiva de la investigación del lenguaje al pensamiento, a la intencionalidad y a la consciencia, y de la consciencia a la sociedad (Searle: véase I, 3 y II, 1, apar. 20); en resumen, hacia una confirmación de los fundamentos lógico-lingüísticos del análisis y de su papel en la filosofía (Dummett: véase II, 1, apar. 23).

Más allá de este recorrido complejo, se puede obtener una compresión preliminar del giro lingüístico en el ámbito analítico que tenga en cuenta la importancia «metafilosófica» del problema del lenguaje y de las analogías y diferencias entre las dos tradiciones intentando dar respuesta a estas tres preguntas: a) ¿cuál es el lenguaje que está en juego en el análisis?, b) ¿cómo se desarrolla el trabajo analítico? y c) ¿en qué sentido y con qué objetivo el lenguaje (como objeto y como principio orientativo) se revela importante para la filosofía? (véase también II, 1).

a) *Lenguaje ideal y lenguaje ordinario.* La respuesta a la primera pregunta debe tener en cuenta la duplicación entre «filósofos del lenguaje ideal» y «filósofos del lenguaje ordinario» que ya hemos señalado y que emerge como una genuina y propia antítesis hacia finales de los años cincuenta, más o menos en la época del congreso de Cérisy-la-Salle de 1958[23]. Los primeros (como por ejemplo, entre los participantes del encuentro, Quine o Apostel) se presentan como herederos directos de Frege, Russell y del análisis neopositivista, y pro-

[23] Véase la recolección de actas *La philosophie analytique*, cit., y «Metaphilosophical Difficulties of Linguistic Philosophy», en R. Rorty (ed.), *The linguistic Turn*, Chicago, University of Chicago Press, 1967. [Trad. esp.: *El giro lingüístico*, Barcelona, Paidós, 1990.]

ponen distintas actualizaciones de una «filosofía lingüística» concebida como comparación sistemática entre las formulaciones de la ciencia y de la filosofía y una sintaxis lógica ideal, más o menos «universal». Los segundos (Ryle, Strawson, Austin, Grice) se presentan, por el contrario, como herederos del análisis de Moore y del segundo Wittgenstein: tanto Ryle y Strawson como Austin y Grice se ocupan del lenguaje de uso común (no sólo del científico o filosófico) y no lo analizan poniéndolo en relación con una forma lógica más o menos objetiva, o «constructiva», sino desarrollando las implicaciones conceptuales del mismo (véase toda esta parte en II, 1 apars. 20 y 21).

Rorty («Metaphilosophical Difficulties of Linguistic Philosophy», cit., págs. 6-24) defiende que el análisis en el lenguaje ideal, especialmente a partir de los años cincuenta, cuando ha sido evidente que «no existe una disciplina llamada "lógica" que sea filosóficamente neutral» (pág. 6), el trabajo analítico ha dejado de ser comparación entre una lengua «lógica» idealmente perfecta y las formulaciones de la ciencia, y ha comenzado a manifestar una tendencia *constructiva* esencial, creativa: el nuevo teórico del lenguaje ideal ya no muestra la insensatez de los enunciados filosóficos comparándolos con un orden lógico-sintáctico perfecto, sino que, más bien, «inventa» un lenguaje con el objetivo de clarificar el lenguaje del cual disponemos, crea un «vocabulario» teórico. En la parte opuesta, el teórico del lenguaje ordinario describe los usos del lenguaje; su posición la sintetiza Strawson del siguiente modo: si los conceptos inventados por el construccionista deben clarificar los engaños del lenguaje que acostumbramos a usar, ¿cómo es posible obtener ese resultado sin «describir adecuadamente las modalidades de funcionamiento de los conceptos no construidos?». La diferencia entre lenguaje ideal y lenguaje ordinario se precisa de esta manera (según Rorty) como diferencia entre dos praxis filosóficas distintas: una filosofía «constructiva» y una filosofía «descriptiva» (más tarde la definirá Rorty como *lignée* cartesiano-kantiano-fenomenológica: véase I, 2 y II, 1, apar. 24).

Rorty no esconde su simpatía por los teóricos del lenguaje ideal, pero conviene en decir que también el tipo de «descripción» y sus objetivos, en la obra de la filosofía del lenguaje ordinario, no eran reducibles completamente a esa forma de cientificidad «descriptiva», ni estaban provistos de una homogeneidad absoluta (o dicho de otra manera: la descriptibilidad probablemente constituya una *praxis* común entre Strawson, Ryle, Austin, Searle, aunque quizá no constituye un *objetivo* compartido en el mismo sentido y bajo el mismo título). James Urmson, que abre la convención de Cérisy realizando una breve descripción de la situación de aquellos años (véase también *El análisis filosófico*, 1956)[24], destaca que entre los teóricos del lenguaje ordinario se establece una diferencia ulterior. El análisis «de Oxford», es decir, el de Austin, Grice y más tarde el de Searle, no tiene como objetivo la «disolución» de los problemas filosóficos, sino que recurre a los «infinitos recursos conceptuales» del lenguaje

[24] Véase *The revolution in Philosophy*, ensayos de Ayer, D. F. Pears, Strawson, G. J. Warnock, W. C. Kneale y otros, con introducción de Ryle, Londres, McMillan, 1956.

ordinario para contribuir a la solución de los problemas teóricos, o también, simplemente, para indagar sobre la naturaleza de la lengua. El otro tipo de análisis del lenguaje ordinario es el que inaugura el «segundo» Wittgenstein, cuando vuelve a Cambridge al final de los años veinte, y que comparten Gilbert Ryle y otros (véase II, 1). Urmson lo define como el análisis «de Cambridge», aunque Ryle enseñó y vivió en Oxford, ya que sus raíces se encuentran en la «reducción» de los problemas filosóficos realizada por Moore a comienzos de siglo y que continúa Wittgenstein en su segunda estancia en Cambridge.

El aspecto más característico de esta segunda línea es la investigación sobre las «desviaciones» conceptuales que intervienen tanto en el lenguaje ordinario como en el filosófico, y de las cuales surgen un buen número de problemas. De esta manera, podemos decir que mientras que en el segundo caso el análisis del lenguaje posee una función prevalentemente normativa y terapéutica (también en sentido «homeopático», como hemos visto en I, 1), en el primero posee sobre todo una función resolutiva y heurística.

Los ensayos «Sistematically Misleading Expressions» de Ryle (1931) y «A Plea For Excuses» de Austin (en *Philosophical Papers*, Oxford, Oxford University Press, 1961)[25] son puntos de referencia esenciales para entender la diversidad entre las dos posiciones.

Posteriormente, los dos métodos sufrieron distintos desarrollos y se entrelazaron de distintas maneras (véase II, 1); la misma discriminación entre teóricos del lenguaje ordinario y teóricos del lenguaje ideal se reduce notablemente. Todo esto ocurre también porque en muchos analíticos cambia la visión del lenguaje y del modo de concebir la relación de éste con la realidad extralingüística (con el pensamiento, con las cosas).

b) *Lenguaje, acción, realidad.* Los dos tipos de trabajo sobre el lenguaje que señala Rorty a menudo se compenetran recíprocamente (se puede adoptar un posicionamiento construccionista para objetivos descriptivos, es decir, inventar categorías o lenguajes para describir «mejor» ciertos aspectos de la realidad). Pero en la elección entre construcción y descripción interviene de una forma relevante la cuestión («metafísica») de la realidad descrita y de los límites y posibilidades de alcanzar efectivamente una representación de la realidad, de los límites y las posibilidades de un posicionamiento descriptivo en filosofía[26].

El giro «anti-referencialista» que se verifica en la época postpositivista (véase II, 1, apar. 17) pone en duda (en el plano ontológico) la idea de una realidad unívoca desconectada de las elecciones lingüísticas y (en el plano metodológi-

[25] J. L. Austin, *Philosophical Papers*, trad. esp. Madrid, Revista de Occidente, 1975.

[26] Véase también, para la relación entre el posicionamiento «descriptivo» en filosofía y la postura «metafísica», *Individuos* y *The Bounds of Sense* de Strawson, cit.; véase además la dicotomía entre filósofos «representacionalistas» (como por ejemplo Frege, Russell, Tarski, Carnap) y filósofos «pragmatistas» (Dewey, Wittgenstein) establecida por Robert Brandom en «Truth and Assertibility», en *The Journal of Philosophy*, LXXIII, 1976. Se pueden consultar también las observaciones y precisiones de Rorty sobre la tesis de Brandom en *Scritti filosofici*, cit., vol. I, págs. 203 y ss.

co) margina la hegemonía de la concepción «ostensiva» del lenguaje. Algunos puntos de referencia para caracterizar esta evolución son: las *Investigaciones lógicas* de Wittgenstein; las críticas de Quine a la noción clásica, neopositivista, de análisis (véase «Dos dogmas del empirismo», 1951, y *Palabra y objeto*, 1960), las sucesivas revisiones de Carnap al propio programa, y la creación de la «semántica de los mundos posibles» (véase *Significado y necesidad*, 1947), el ensayo de Austin «Las otras mentes» de 1946 (en el cual se elabora la noción de «enunciado performativo»: véase II, 1, apar. 20), la crítica de la teoría de las «descripciones definidas» de Russell introducida por Strawson («Sobre el referir», 1950)[27].

El desenlace complejo de esta evolución consiste en que el dualismo lenguaje-realidad con sus correlatos (teoría de la verdad como correspondencia, concepción referencial del significado, teoría empírica y atomista del conocimiento) sale redimensionado de distintas formas. Con la «semántica de los mundos posibles» (véase II, 1, apars. 16 y 17) Carnap alarga substancialmente el referente, es decir, el ámbito de referencia a partir del cual determinar la verdad y el significado. La teoría wittgensteiniana de los juegos lingüísticos; la noción austiniana de «performatividad», la strawsoniana de aserción (véase II, 1 apar. 17, 20 y 21) implican el tránsito de una visión *composicional* del lenguaje —es decir, el lenguaje se encuentra constituido a partir de términos (singulares y generales) y proposiciones (simples o compuestas) que describen estados de cosas (reales o supuestos)— a una visión pragmática —el lenguaje se encuentra formado a partir de acciones enunciativas que se definen no sólo mediante condiciones de verdad sino también teniendo en cuenta las «condiciones de éxito» (o de felicidad).

Las implicaciones más radicales del giro provienen de Quine, que introduce en el debate analítico una peculiar lectura del concepto de «traducción». En el análisis que Urmson define como «clásico» *(op. cit.*, pág. 12) dominaba la idea de que el lenguaje es completamente *descomponible* en enunciados elementales que designan *estados de cosas* (Russell, el primer Wittgenstein: véase II, 1, apar. 14), o en conceptos «elementales» como «bueno» o «amarillo», *intuitivamente* evidentes (Moore: véase II, 1, apar. 14). El trabajo filosófico sobre el lenguaje consistía en conseguir paráfrasis adecuadas que consiguieran individualizar esos elementos (primero-últimos) no susceptibles de descomposición y verificar la exactitud de las teorías a partir de la corrección de las agregaciones de datos elementales que éstas proponían. Es evidente que ese programa es más restrictivo cuanto más se admita un referente preciso que decida la verdad de los conceptos y de los enunciados elementales: es decir, la realidad empírica (en el caso de Russell y de los neopositivistas) o el «sentido común» (en el caso

[27] El ensayo de Austin se encuentra en *Philosophical Papers*, cit.; el de Strawson y el de Quine («Dos dogmas del empirismo) se encuentran traducidos en L. M. Valdés Villanueva (ed.), *La búsqueda del significado*, Madrid y Murcia, Tecnos y Universidad de Murcia, 1991. Una clara caracterización del «giro antirreferencialista» en la filosofía analítica del lenguaje la podemos encontrar en D. Marconi, «Filosofia del linguaggio», en *Filosofia*, cit., vol. I.

de Moore). El giro anti-referencialista contenía todas las premisas no sólo para desmentir la validez del primer referente sino también para poner en duda la unidad y la objetividad del segundo. De esta manera, toma relevancia, junto a la imagen del análisis como *descomposición* (nunca completamente revocada en la praxis del trabajo analítico), la imagen del análisis como *traducción*.

Con la crítica de Quine a los dogmas empiristas (véase I, 1, apar. 19) el concepto de traducción asume una peculiar importancia metodológica: ya que no se produce una correspondencia puntual cosa/palabra, proposición/estado de cosas, el lenguaje no posee *un* fundamento lógico-epistemológico compartido (sentido común, realidad empírica, estructuras lógico-lingüísticas objetivas), se trata primordialmente de efectuar traducciones imperfectas de lenguaje a lenguaje.

De esta manera nos encontramos frente al que se ha definido como «giro pragmático» del pensamiento analítico. En el ámbito de la filosofía inglesa, el giro consiste en colocar en el centro de la investigación no tanto el enunciado sino el «acto» lingüístico; en la filosofía analítica americana el giro consiste sobre todo en el abandono de la perspectiva referencialista y en la presuposición de cierta no distinción de principio entre los estados de cosas denotados y el lenguaje utilizado para denotarlos (posición que en algunos analíticos americanos se acerca a la fenomenología, en otros a un idealismo caracterizado por un sesgo pragmático)[28]. Es importante señalar que el sentido del giro no consiste necesariamente en una deslegitimación de la perspectiva precedente: la visión pragmática del lenguaje como conjunto de diversos juegos o actos lingüísticos (pragmatismo inglés) o como función determinada en sentido social y cultural (pragmatismo americano) puede no excluir la investigación lógico-formal y la visión «ostensiva» del lenguaje[29].

Por otro lado, la pragmatización del análisis no se traduce necesariamente en una «autosuficiencia» o en una «totalización» del lenguaje como ocurre en la corriente continental, tanto en la hermenéutica como en el estructuralismo. La idea de una experiencia extralingüística continúa siendo, para la mayor parte de los pensadores analíticos, completamente plausible, y el mismo «nominalismo» introducido por Quine y por Goodman se convierte en una hipóte-

[28] Sobre la diferencia entre la «escuela inglesa» y la «escuela americana», y entre análisis como «descomposición» y como «traducción» se puede consultar P. Strawson, «Construction and Analysis», en *The Revolution in Philosophy*, cit. Sobre el impacto del giro pragmático en América véase A. G. Gargani, «La filosofia postanalitica», en *Filosofia '90*, a cargo de G. Vattimo, Roma-Bari, Laterza, 1991.

[29] Se pueden consultar, por ejemplo, las críticas de Austin a la noción strawsoniana de verdad: no existe «sólo» la verdad performativa (es decir, «es verdad» como designador de un acto de confirmación, de un «acuerdo» entre interlocutores), existe también la verdad como correspondencia, o, como dice Austin, «es verdad» designa también y sobre todo la «descripción» de nuestro «modo de describir» la relación entre palabra y mundo («La verdad», en *Philosophical Papers*, cit.).

sis de la realidad y de la experiencia; se trata, en definitiva, de la propuesta de una «ontología» (vinculada con «qué tipo de cosas existen») más que de una reducción de la realidad y de la experiencia al lenguaje[30].

A partir de las teorías quineanas sobre la traducción Rorty extrae consecuencias metafilosóficas precisas individualizando los presupuestos para la revisión radical del trabajo filosófico, del «estilo» y del método, que se ha señalado en I, 2, aunque, sin embargo, para otros filósofos analíticos (para el propio Quine, por ejemplo) la idea de la indeterminación de la traducción no implica un cambio radical de «estilo» de pensamiento. Por otro lado, en la evolución que protagoniza Wittgenstein al pasar progresivamente de los fragmentos del *Tractatus* a las *Investigaciones* no se produce un verdadero giro lingüístico. como ha recordado Gargani («La filosofia postanalitica», cit. pág. 141): «Wittgenstein ha terminado por desenterrar de nuevo todos los problemas que quería disolver y en relación a ellos en su segunda fase recae a veces en una forma de positivismo»; si en el *Tractatus* el programa era la averiguación de la esencia de la proposición, en las *Investigaciones filosóficas* el programa es la exploración de las prácticas lingüísticas: éstas «son ahora», como escribe significativamente Wittgenstein, «El dato, *Das Gegebene*».

c) *Tareas del lenguaje en filosofía.* Desde los orígenes se entrelazan en la filosofía analítica dos hipótesis acerca de la función del análisis lingüístico en filosofía (véase D. Marconi, *Filosofia del linguaggio,* cit.). La primera es la que sostienen la mayor parte de los neopositivistas, además de Wittgenstein y más tarde de Ryle, y consiste en concebir el análisis del lenguaje como *desenmascaramiento* y *corrección* de los errores lógicos que han originado la metafísica y la mayor parte de los problemas filosóficos tradicionales; la otra consiste en defender que el análisis del lenguaje, como clarificación de los conceptos y de los razonamientos, es un procedimiento esencial del trabajo filosófico (y, por otro lado, nada extraño o alejado de la tradición: existen casos de análisis lingüísticos en Platón y en Aristóteles, en los sofistas, en los filósofos medievales o en los empiristas ingleses). Esta posición la mantienen, por ejemplo, Austin o Moritz Schlick.

A menudo esta distinción se acerca a otras caracterizaciones del papel del análisis. El desenmascaramiento de los falsos problemas y la corrección de los errores conceptuales termina apelando a la idea de que los problemas filosóficos acaban «disueltos» en lugar de «resueltos». La postura de los neopositivistas en relación con la metafísica se encontraba inspirada principalmente en esta posición. Como escribía Schlick («El giro de la filosofía» en 1930, en *El neopositivismo,* pág. 261), «la metafísica decae no porque la solución de su problema sea una empresa que sobrepase la capacidad de la razón humana (como mantiene Kant, por ejemplo), sino porque no subsiste el problema mismo». Con

[30] Un esbozo de «totalización» del lenguaje puede encontrarse en Davidson, *De la verdad y la interpretación,* trad. esp. Barcelona, Gedisa, 1995.

la devaluación de la confianza neopositivista en los criterios de significación y en la naturaleza objetiva de la lógica, esta imagen más bien severa de la disolución ha ido disminuyendo o se ha ido precisando (en Wittgenstein, en Wisdom) en un sentido *terapéutico.* El análisis lingüístico «disuelve» los problemas filosóficos al igual que el análisis psicoanalítico (véase J. Wisdom, apar. 18) muestra las razones de un malestar, neutralizándolo de ese modo.

En cualquier caso, en Wittgenstein o en otros autores (como Moore o Ryle) se mantiene la idea de un cierto antagonismo del análisis respecto a la filosofía tradicional. Por el contrario, Austin no pensaba en una contraposición entre análisis lingüístico y tradición, sino que concebía el análisis como un paso preliminar, útil (quizá no inevitable) para la solución de los problemas filosóficos. En «A Plea For Excuses», Austin defiende una *confianza* en las capacidades expresivas de la lengua en el ámbito filosófico que comparte totalmente con la hermenéutica (véase II, 1, apar. 20): estamos pensando en las etimologías de Heidegger, en la búsqueda sobre el sentido del ser que se convierte en un investigación sobre las palabras con las cuales el ser se ha manifestado históricamente; estamos pensando también en la idea gadameriana del lenguaje como equivalente actual del logos griego, tejido formado por nociones compartidas y al cual siempre es lícito «entregarse» para comprender los significados. La noción austiniana del lenguaje ordinario como depósito de una sabiduría colectiva se presenta perfectamente congruente con la visión hermenéutico-heideggeriana del lenguaje como logos, como «casa» del ser.

En conclusión, y resumiendo lo que aquí hemos dicho, el desarrollo de la reflexión filosófica sobre el lenguaje en el ámbito analítico que comprende el periodo que incluye desde la década de los cincuenta hasta la de los ochenta se puede interpretar a partir de criterios distintos: a) como apertura del análisis al lenguaje ordinario; b) como giro desde el referencialismo hasta el pragmatismo (precisado después a en el «giro cognitivo»: véase I, 3); c) como un tránsito que va desde una visión *normativa* de la lógica y del análisis a una visión heurística y «construccionista» de los mismos. Los tres «tránsitos» (aunque no siempre han sido identificados como desarrollos efectivos) documentan completamente una *apertura* hacia territorios de investigación como las «formas de vida» o las «intenciones» que se revela afín en muchos aspectos a la investigación fenomenológico-hermenéutica de una apertura que va más allá de lo límites del transcendentalismo y del objetivismo científico.

Por tanto, la gran divergencia que se presenta entre analíticos y continentales sobre la cuestión del estilo no parece poseer un correlato en el ámbito de las premisas teóricas, ya sea de tipo descriptivo o de tipo metodológico (salvo que se quiera admitir el «desfase» temporal que defiende Hacking en *Why Does Language Matter to Philosophy?*, según el cual

los anglosajones habrían llegado «con retraso» a las mismas conclusiones que ya habían alcanzado los continentales alemanes). La misma discriminación «ontológica» considerada decisiva por autores como Ricoeur y Apel en la corriente continental y por Rorty en la analítica (entendiendo el adjetivo «ontológico» como designación de una perspectiva no «formalista» ni «subjetivista» en filosofía) parece reducirse frente a ciertas premisas teóricas que indudablemente unen la «segunda fase» de la filosofía analítica con la filosofía continental de la misma época.

No es una casualidad que Tugendhat, en su esfuerzo por hacer accesible el giro analítico al pensamiento continental, se haya concentrado precisamente en la ontología. En sus lecciones sobre filosofía analítica *(Vorlesungen zur Einführung in die sprachanalytische Philosophie,* cit., véase sobre todo la lección III), Tugendhat sostiene que toda la ontología, desde los orígenes preplatónicos a Heidegger, siempre ha sido investigación lingüística encubierta; a pesar de ello, se malentienden completamente las consecuencias de este punto de vista si se entiende exclusivamente el lenguaje como medio expresivo entre el sujeto y la realidad. «Pero lo que es lingüístico no es meramente signo: es lo que se comprende y lo que muchos pueden comprender de la misma manera. Realmente no es nada subjetivo» (pág. 50).

No se trata tampoco, mantiene Tugendhat, de algo objetivo: al contrario, esto impone una nueva visión «no objetivadora» del objeto. Como se ve, Tugendhat articula los orígenes del giro lingüístico en el ámbito analítico, esto es, el pensamiento de Frege, con los orígenes del giro lingüístico en la corriente continental, o sea, Heidegger, y consigue mostrar una perfecta integrabilidad entre ambos. Las circunstancias biográficas de las cuales surge la predilección heideggeriana por la ontología y, en particular, los intereses lógicos del joven Heidegger, justifican ampliamente esta posición[31].

10. *Más allá del logos lingüístico*

Se pueden, por tanto, reconocer cuatro recorridos principales por los que transcurre el giro lingüístico de este sigo: 1) la corriente neokantiana, fenomenológico-existencial y hermenéutica; 2) el estructuralismo y el postestructuralismo; 3) la corriente epistemológica neopositivista, popperiana y postpositivista; 4) la corriente propiamente «analítica», con las variantes: filósofos del lenguaje ideal y del lenguaje ordinario, referencialistas y antirreferencialistas, construccionistas y descriptivistas, teóricos de la «disolución» y de la «solución». Sin embargo, permanecen abiertas algunas cuestiones: ¿la adopción de un «logos lingüístico» lleva realmente más allá de la metafísica, de la filosofía tradicional? ¿El dominio reconocido al lenguaje constituye una oportunidad positiva para el pensamiento, o lo encarcela más firmemente en el destino de la ciencia y de la técnica, últimas encarnaciones del logos filosófico occidental? O de forma más general, ¿qué comporta la sustitución de una perspectiva metafísica por una perspectiva lingüística? ¿Se trata de una auténtica novedad, de una auténtica fractura en la ontología y en la metodología tradicionales?

Nos encontramos frente a unas preguntas cuyas respuestas no se encuentran nada claras en los propios padres del giro lingüístico, como Wittgenstein o Heidegger, y esto explica cómo se ha podido desarrollar, desde el interior de este giro, una diversificada corriente de crítica del lenguaje y, de manera particular, de su totalización, de la sustitución definitiva del logos-ser de la tradición filosófica. No se trata de una tendencia unitaria, sino de un posicionamiento que reaparece en cada sector del pensamiento contemporáneo en el cual se aborda el programa de tratar los problemas filosóficos «exclusivamente» como problemas lingüísticos, o la inclinación a «totalizar» el ámbito del lenguaje, a teorizar la identificación del ser y el lenguaje.

La crítica del lenguaje es una costumbre difundida sobre todo en la fenomenología. La necesidad de suspender la afirmación de la realidad implícita en toda postura «natural», porque es posible aprehender la esencia de las cosas «en carne y hueso», induce a la fenomenología a teorizar la suspensión de esa visión «categorial» de la realidad que es propia del intelecto común y que típicamente se expresa en el lenguaje. En ciertas condiciones, «precategorial» coincide con «prelingüístico», y la suspensión del aparato categorial con el cual normalmente observamos el mundo es también una suspensión de lenguaje y de las evidencias que éste nos presenta como absolutas. Esta tesis se atenúa en Paul Ricoeur (véase II, 2, apar. 14), artífice de la «reintegración» más importante de la fenomenología en la hermenéutica. La suspensión de la «tesis del mundo» en la *epoché,* escribe Ricoeur, es justo lo que abre un «mundo del sentido» y da el empuje al análisis lingüístico *(La sémantique de l'action,* cit.).

En la hermenéutica, el primero en someter a crítica la «omnipresencia» del lenguaje teorizada por Gadamer es Habermas (véase II, 3).

[31] Véase la autopresentación de Heidegger de 1957 en *Antisrede, Gesamtausgabe,* Frankfurt, Klostermann, 1976, vol. I, pág. 19. Sobre las relaciones entre Heidegger y la lógica desde el punto de vista del desarrollo de la problemática fregeana: E. Picardi, *La chimica de i concetti,* Bolonia, Il Mulino, 1994.

Habermas reconoce en la visión del lenguaje como ser-logos el peligro de descuidar la esfera de lo inefable, de lo «profundo», de eso que no llega al lenguaje también, y sobre todo, porque se reduce al silencio por las relaciones reales de fuerza y por las ideologías. Una perfecta identificación entre ser y lenguaje como la que defiende Gadamer corre el riesgo de olvidar este aspecto ética y teoréticamente relevante de la cuestión y de confinar la filosofía como hermenéutica en la mera investigación sobre los hechos y los efectos, olvidando lo inejecutable-inefable, lo cual es precisamente de lo que la filosofía debería ocuparse (véase AA.VV., *Hermeneutik und Ideologiekritik*, Frankfurt, Suhrkamp, 1971). Siempre desde el interior de la hermenéutica, Ricoeur se ha opuesto a la noción de lenguaje como realidad *constitutiva* pero no *descriptiva* (o sea, se ha opuesto a la negación de la referencialidad, de la referencia de las palabras a las cosas), compartida por Gadamer y por los estructuralistas (véase *La metáfora viva*, 1975).

En el ámbito del postestructuralismo, la crítica al formalismo y al objetivismo de la estructura se traduce en una amplia y abigarrada crítica del lenguaje. El punto de partida común es sin duda la aversión hacia el carácter normativo y normalizante de las estructuras lingüísticas (véase I, 3). En la cultura francesa de las vanguardias, ya había aparecido una forma de anarquía antilingüística, de forma particular con la obra de Antonin Artaud (1896-1948), poeta, estudioso del teatro y pensador, que constituyó una fuente importante del postestructuralismo (véase II, 4, apar. 11). La inclinación antiformalista y consecuentemente antilingüística se difunde en la cultura francesa a principio de siglo, a partir de las disputas sobre logicismo e intuicionismo entre Poincaré y Couturat (que se concluyen decididamente a favor del intuicionismo de Poincaré: véase II, 5), desde el «continuismo» de Duhem hasta las posiciones antilingüísticas de Bergson. Se trata de una tendencia que se constata además en Gaston Bachelard (véase II, 5), maestro de muchos postestructuralistas.

Sobre estas bases, Lyotard, Deleuze y Guattari critican el «imperialismo» lingüístico de los estructuralistas y la hegemonía del orden simbólico que en Lacan neutralizaba las dimensiones de lo imaginario y de lo real, avanzando una visión anárquica y pulsional del lenguaje. Invocando, en parte, el materialismo de la tradición marxista y las teorías de Freud sobre la energética de los instintos, sitúan los fundamentos del lenguaje en la realidad pulsional y condenan la estructura como un sistema de canalización y, por tanto, de «dominación», de las pulsiones. La superación de lo simbólico propuesta por Derrida

debe ser considerada como perteneciente a otro orden de cosas. Éste discute la visión tradicional, moral-metafísica y ontoteológica del logos como «comunicación», y defiende la supremacía de la escritura sobre la voz (véase II, 2 y II, 4).

Tampoco en el ámbito de la filosofía analítica ha faltado la crítica de la absolutización del lenguaje que ha dominado los años sesenta y setenta. El propio «giro pragmático» wittgensteiniano ha sido interpretado como una huida desde el lenguaje hacia el mundo de la interpersonalidad, de las «formas de la vida» (véase II, 1). Los mismos maestros de la racionalidad analítica han mantenido una actitud escéptica en relación con el «giro lingüístico»: Russell rechazaba la idea de autodefinirse como un filósofo «analítico» ya que no compartía el exclusivo interés por el lenguaje demostrado por la Oxford-Cambridge Philosophy; Karl Popper, como ya se ha señalado, tenía substancialmente la misma opinión: «debemos dejar de ocuparnos de las palabras y de sus significados», escribía en 1959, «para preocuparnos en su lugar de las teorías criticables, de los razonamientos y de su validez»[32].

Si el giro pragmático ya constituye una superación de la primacía del lenguaje que se encuentra en los orígenes del pensamiento analítico, el «giro cognitivo» puede ser considerado como un paso más y casi un retorno desde el ámbito del lenguaje al ámbito del pensamiento considerado psicológicamente (véase apar. 1 de este capítulo y I, 3, apar. 16). La idea fregeana de un análisis «lógico», «puro», no «psicológico», del pensamiento-lenguaje ha sido extensamente criticada: entender el funcionamiento del lenguaje significa entender los procesos que se encuentran en la base de las competencias comunicativas, de la comunicación interpersonal, de la comprensión del lenguaje. Se trata de problemáticas no integrables dentro de una perspectiva «exclusivamente» lógico-lingüística, y que reclaman la adopción de un punto de vista psicológico, cognitivo (véase II, 1). A partir de todo esto se puede entender la «inversión» de la prioridad explicativa del lenguaje sobre el pensamiento que se produce en muchos analíticos contemporáneos y que ha sido señalada por Dummett (véase apar. 1).

---

[32] De Russell, «La filosofia analitica» en *Rivista di filosofia*, 1957, cit. en D. Antiseri, *Dal neopositivismo alla filosofia analitica*, Roma, Abete, 1966 pág. 24; de Popper se puede consultar el nuevo prefacio de 1970 a *Logik der Forschung - Zur Erkenutnis theorie der modernen Naturwissenschaft*, Viena, Springer, 1935 [trad. esp.: *La lógica de la investigación científica*, Madrid, Tecnos, 1973].

11. *El lenguaje y la filosofía*

La relación entre el lenguaje y la filosofía se caracteriza en el pensamiento contemporáneo como una precisa y motivada *ambivalencia.* Los beneficios que la filosofía puede extraer de la adopción de un logos lingüístico son muchos. Antes que nada a) como hemos visto, el lenguaje ofrece a la filosofía la posibilidad de escapar del obstaculizador acercamiento entre lógica y psicología y abrirse al giro transcendental kantiano y, por tanto, a la estructuración positivista de las ciencias desarrollada en el pensamiento contemporáneo por Husserl y Frege; además b) la lengua es una realidad múltiple y diversificada (existen muchos lenguajes y muchos modos de usarlos y estudiarlos) y esto introduce un rasgo plural y diversificante en la consistencia uniforme del transcendental kantiano; en tercer lugar c) en cierta manera, el lenguaje es algo «concreto», histórico, empírico, determinado por las emociones y por los deseos, por las convenciones culturales y sociales, aun siendo al mismo tiempo también una realidad «universal», es decir, compartida y capaz de contener nociones abstractas: esto nos ofrece la idea de que en el lenguaje se encuentra en juego una *universalidad impura,* y permite escapar, como desea toda la filosofía posthegeliana, de «la atmósfera enrarecida y refinada» (Dilthey) del kantismo y del idealismo; por último d) en el análisis del lenguaje la filosofía puede servirse de técnicas y procedimientos *científicos,* dotados de una historia antigua, como la lógica, la gramática, o nacidos recientemente, como la etnolingüística, la lingüística, la psicolingüística, pero también de procedimientos cercanos a la cultura humanística, e igualmente antiguos (retórica, estilística, poética): puede referirse preferencialmente a la lógica (analistas de Cambridge) o la filología (analistas de Oxford). Por tanto, el lenguaje implica, en la imagen filosóficamente más amplia que podamos concebir, la idea de una perspectiva «universal» (un logos, precisamente), pero pluralista, «impura», susceptible de valoración «científica» y «estética» al mismo tiempo.

Junto a todos estos beneficios de carácter general, deben ser considerados también los aspectos específicamente *filosóficos* de la cuestión (es decir, aspectos internos al desarrollo y al destino de la tradición). Asumir el lenguaje como objeto filosófico por excelencia significa no alejarse mucho de la idea y de la práctica tradicional de la filosofía: la idea antigua del logos, como ha señalado Gadamer, no era muy distinta a esta visión del lenguaje, ni lo era de la idea hegeliana del espíritu *(La razón en la época de la ciencia,* cit.); como recordaba Schlick, el problema del lenguaje y de la praxis lingüística han estado siempre presentes en la tradición filosófica, a partir de Sócrates y de los sofistas.

Sin embargo, por el contrario, la adopción de un «paradigma lingüístico» puede representar también una forma de *ruptura* con la tradición. La perspectiva lingüística supera de hecho las dicotomías antiguas (verdad y apariencia, externo e interno, profundidad y superficie) implicando otras dicotomías, otras distinciones (significante y significado, sintaxis y semántica, intensión y extensión, metáfora y metonimia, sintagma y paradigma, etc.), que se comportan de un modo radicalmente distinto. Y esta ruptura puede provocar incluso que se devalúe el logos filosófico en el logos lingüístico (y junto a esto): como en el pensamiento de Wittgenstein, donde con la noción de «juego lingüístico» gobernado por reglas locales, no generalizables, se rechaza cualquier reflexión «metalingüisitca» general e, indirectamente, la posibilidad misma de la filosofía (véase I, 1 y 5).

Estos últimos dos aspectos constituyen una encrucijada esencial de la reflexión sobre el lenguaje en el pensamiento contemporáneo, ya que apuntan a la constitución naturalmente *anti-filosófica* y al mismo tiempo intrínsecamente *filosófica* del lenguaje y del trabajo sobre el mismo. La gran variedad de formas en las cuales se ha pensado el giro lingüístico, el *pluralismo* natural de cada perspectiva ligada al lenguaje, permiten percibir el punto exacto en el cual se ubica la alternativa.

Como territorio propio de la filosofía, el lenguaje es igualmente apropiado para una interpretación de tipo *transcendental* o de tipo *fenomemológico-existencial.* Por un lado, como por ejemplo en Apel, el lenguaje es el a priori de la experiencia y, por tanto, es pensable como el nuevo ámbito *transcendental* de la labor filosófica. Por otro lado, bajo ciertas condiciones, el lenguaje se identifica precisamente con el horizonte de la *existencia,* o del *mundo de la vida,* que la tradición fenomenológico-existencial contraponía al idealismo y al transcendentalismo: en este sentido, interpretar y utilizar el lenguaje en el contexto de la racionalidad idealista-kantiana significa reducir la potencialidad innovadora del logos lingüístico. Sin embargo, la elección no es fácil ya que el horizonte de la existencia implica siempre la amenaza del abandono *de* la filosofía o, por el contrario, la amenaza de volver a caer en la metafísica (el «mundo de la vida» puede ser sólo la indicación de un más allá ilusorio).

SUMARIO

La cuestión de la metafísica es la cuestión metafilosófica más relevante que se ha presentado en el transcurso de este siglo. Ésta unifica de una forma determinante las dos tradiciones, la analítica y la continental, y en parte armoniza sus respectivas soluciones. Breve planteamiento del problema: doble naturaleza bibliográfica y conceptual del término «metafísica», lo que provoca el doble recorrido temático de la *superación* del mundo físico-empírico y de la ciencia del *ser* (o del Uno-Todo). En ambas tradiciones se presenta la necesidad de una superación de la metafísica, y en ambas el punto final de la operación es el lenguaje. Existe un dominio de la perspectiva ontológica (el lenguaje como ser) en el ámbito continental y un dominio de la metodológica en el contexto analítico (el método lingüístico). Además, en el ámbito continental se determinan variantes *ontológicas, epistemológicas, histórico-textuales* del giro lingüístico, y variantes *psicológicas* y *lógicas* en el analítico.

En la tradición continental la cuestión de la metafísica se encuentra conectada específicamente y desde sus orígenes con la cuestión de una relectura de la tradición idealista-transcendental (apar. 2): si el terreno de la filosofía es el ámbito de las condiciones transcendentales (del conocimiento, de la ciencia, del obrar y del sentir, etc.), ¿cómo se debe interpretar este territorio específico? La oscilación de la filosofía entre la *lógica* y la *psicología*, entre la interpretación psicológica y la interpretación lógica de lo transcendental, se resuelve en una relectura *lingüística*, o «simbólica», de los a priori, promovida por autores de distinta proveniencia, desde Cassirer a Jaspers, incluyendo al propio Husserl.

Esta transcripción lingüística del kantismo se desarrolla paralelamente a la otra típica cuestión del logos filosófico continental: el problema del objetivismo científico (apar. 3), la crítica de la ontología de la presencia, que no afecta sólo a Heidegger y a la fenomenología, sino que incluye también a distintos pensadores de inspiración marxista como Lukács, Bloch, los frankfurtianos, y se extiende casi hasta nuestros días a través de los desarrollos del «marxismo occidental» (en particular: Agnes Heller).

Las dos problemáticas (la cuestión de lo transcendental y la del objetivismo científico) encuentran una formulación unitaria en Heidegger, el principal teórico del giro lingüístico en el contexto continental (apar. 4). En su pensamiento se transita un recorrido metafilosófico crucial: de lo transcendental al ser, de la ontología objetivista de la presencia a la ontología fundamental, del ser de la metafísica clásica al lenguaje (al ser como acaecimiento histórico-lingüístico). En la hermenéutica, que hereda las enseñanzas heideggerianas, la idea del lenguaje como «casa del ser» se radicaliza hasta la identificación del ser y el lenguaje. A partir de este punto se justifica la convergencia parcial entre hermenéutica y estructuralismo, que en esos mismo años postula una totalización análoga de la dimensión lingüística (apar. 5), mientras que la posición

de Apel, teórico de la «semiotización del kantismo», se presenta divergente (apar. 6).

En el ámbito analítico, la crítica de la metafísica surge precisamente a partir del análisis lingüístico (en el primer Wittgenstein, Schlick, Carnap, Neurath). La metafísica como error lógico-lingüístico legitima la praxis filosófica como análisis lógico del lenguaje. Los desarrollos sucesivos de la problemática dan testimonio de una progresiva «apertura» de los términos en juego: se produce una revalorización de la metafísica y una pragmatización del lenguaje, una extensión en sentido holista de las teorías del conocimiento y del significado, una extensión del análisis del ámbito metacientífico, lógico-formal, proposicional, al ámbito de los actos enunciativos, de la mente, de las formas sociales (apars. 7-9).

La presencia de una importante corriente anti-lingüística (en ambas tradiciones, aunque a partir de distintas perspectivas y razones: apar. 10), invita a considerar de forma general las relaciones entre lenguaje y filosofía (apar. 11): ¿en qué sentido el lenguaje representa un límite para la filosofía?, ¿en qué sentido el logos lingüístico no es armonizable intrínsecamente con el logos filosófico? La cuestión desemboca en la problemática de las distintas formas de relativismo, pluralismo, anti-esencialismo o contextualismo que se presentan en el interior del logos lingüístico contemporáneo, trasfondo común de ambas tradiciones durante un largo periodo de tiempo.

Capítulo 5

Tres formas de relativismo

1. *Introducción: pluralismo, contextualismo, universalismo*

La filosofía contemporánea surge de la crisis y la crítica de la *subjetividad* cartesiana e idealista, del intento de poner a punto una nueva visión del *objeto* (problemática común a la filosofía analítica en sus orígenes y a la fenomenología) y de la crítica del *objetivismo* científico (problemática compartida originariamente por todas las corrientes de la filosofía continental). Uno de los lugares en los que se alcanza y en los que encuentra solución este doble movimiento es el lenguaje: sede de un saber fundado sobre la intersubjetividad, sobre el trasfondo impuro y pragmático de las relaciones comunicativas, de los intereses, de las emociones, de las relaciones sociales; territorio de «objetos» interconectados holísticamente, susceptibles de *interpretación,* no de «descripción» o de «explicación causal».

Como ya hemos indicado, se trata de adquisiciones comunes que se presentan de distintas formas y que alcanzan tanto a las corrientes principales de la filosofía continental como a las de la filosofía analítica. Por tanto, se puede decir que la filosofía comprendida entre las décadas de los sesenta y de los ochenta ha promovido, por distintos caminos y con distintas tergiversaciones y desviaciones, un *horizonte único* dentro del cual se mueve el pensamiento del final de siglo. La peculiaridad de este horizonte único —paradójicamente, aunque la paradoja es parte de su desarrollo intrínseco y necesario— es un cierto dominio metodológico de las categorías de multiplicidad, pluralidad y diferencia.

a) De hecho, el lenguaje, como ya hemos señalado, no parece que pueda constituirse como un logos unificante a no ser que se produzcan ciertas condiciones particulares no exentas completamente de residuos. No sólo toda perspectiva lingüística se encuentra tendencialmente estructurada en términos de pluralidad, sino que los usos filosóficos del lenguaje y sus respectivas motivaciones pueden ser dispares o incluso opuestos (véase I, 4, apar. 11). En efecto, desde la década de los años sesenta hasta nuestros días, Karl O. Apel, el pensador más autorizado que en esta segunda mitad de siglo haya intentado una integración sistemática del pensamiento analítico y del continental en el interior de una *Sprachphilosophie,* ha puntualizado nuevas diferencias y elementos de divergencia, y, de hecho, se ha mantenido principalmente dentro de una perspectiva «continental» (como contrapunto se puede señalar la postura prevalentemente «analítica» de otro teórico de la integración a partir del logos lingüístico: Ernest Tugendhat, véase II, 1, apar. 25).

En la década de los años ochenta, la hermenéutica se ha presentado como un trasfondo común para muchas prácticas filosóficas contemporáneas, como una «nueva koiné», aunque ha podido conservar esta imagen sólo perdiendo su especificidad de ontología histórico-lingüística y reduciéndose al tema genérico de «la verdad como fruto de la interpretación»[1].

De esta manera, a finales de la década de los años ochenta, la cultura filosófica se ha encontrado frente a una serie de adquisiciones comunes, pero también frente a la imposibilidad de integrarlas en una nueva idea unitaria de racionalidad, en parte porque una de las razones de convergencia, tanto en el ámbito analítico como en el continental, era y es una fuerte objeción a la legitimidad y a la propia oportunidad de una simple racionalidad global. Dicho en otros términos: las *razones compartidas* del *pluralismo* desaconsejan la idea y la praxis de una *razón compartida* (véase apar. 10).

b) Es interesante señalar que al dominio de la pluralidad le corresponden razones de hecho y de derecho: de hecho, en las investigaciones sobre la racionalidad moderna, tanto en Weber como en los más recientes teóricos y críticos de la racionalidad (Habermas, Lyotard, por ejemplo), la imposibilidad de concebir visiones globales y unívocas del presente y referirse a valores incondicionales y extraconceptuales se

[1] Véanse los detalles de este rápido transito en G. Vattimo, «Ermeneutica nuova koiné» (1987), en *Etica dell'interpretazione,* Turín, Rosenberg & Sellier, 1989, y *Oltre l'interpretazione,* cit.

muestra como uno de los elementos constitutivos de la cultura científico-técnica contemporánea; por otro lado, la contextualidad y la contingencia resultan también principios orientativos (regulativos y prudenciales) para una correcta praxis de la cultura humanística , y «el inabarcable nexo de la razón con horizontes, con tradiciones y situaciones»[2] se evalúa como un elemento positivo en el cual residen las condiciones de una racionalidad más auténtica.

Depende mucho de como se describa el «dato de hecho» de la cultura científico-técnica y de su «hegemonía»: en el primer caso, se insiste en la *falta de universales* que caracteriza el mundo moderno, en el segundo en la *hegemonía de la racionalidad teórica* de la cual las ciencias empíricas se consideran herederas. En un caso la razón científico-técnica se identifica como fragmentaria y parcelizante, en el otro se le reconoce la naturaleza hegemónica, imperialista y «totalitaria».

El primer matiz interpretativo se encuentra en la base del trabajo de Apel y Habermas del periodo comprendido entre la década de los años setenta y la de los ochenta (véase II, 3), el segundo es un *Leitmotiv* de la reflexión de Gadamer y de otros hermenéuticos y teóricos de la racionalidad práctica (como por ejemplo Hanna Arendt: véase II, 2). Se trata de una antítesis entre *contextualismo* y *universalismo* que atraviesa el logos continental y que puede ser identificada de la siguiente manera:

— la razón se encuentra siempre impregnada «de las impurezas de un lenguaje particular», y sólo las puede evitar traduciéndose a otro lenguaje;
— la identificación de razón y lenguaje, «al señalar la importancia de la observación de reglas y de la pretensión de validez que el uso del lenguaje comporta», permite clarificar «las potencialidades descontextualizantes, desobjetivizantes y perspectivizantes, es decir, universalizantes, que son propias de la argumentación lingüística»[3].

c) En el ámbito de la filosofía analítica, se presenta una alternativa muy similar mediante la forma de una antítesis entre el relativismo lingüístico de Quine, del segundo Wittgenstein, de Kuhn, y de sus respec-

[2] Véase F. Volpi, «Spaesamento postmetafisico?», en *La ragione possibile,* cit., pág. 81. Véase además la útil síntesis de G. Fornero, en *Storia della filosofia* (a cargo de N. Abbagnano, Turín, UTET, 1993, vol. IV, cap. XX).
[3] F. Volpi, «Spaesamento postmetafisico?», cit., págs. 81-82.

tivos discípulos y continuadores, y el objetivismo (según una clasificación formulada por Bernstein (véase II, 3) en *Beyond Realitivism and Objectivism,* 1983) de Dummett (véase II, 1, apar. 23) o de otros filósofos analíticos del lenguaje. Mientras que el primero consiste en la relevancia de cierta «inconmensurabilidad» entre lenguajes, juegos o paradigmas teóricos, y, por consiguiente, de una «indeterminación» de las traducciones que se realizan de un lenguaje a otro, de un paradigma a otro[4], el segundo consiste en presuponer una posible reedificación, sobre el plano lógico-lingüístico, de las nociones de «significado», «verdad», y de otras nociones: una reconstrucción que puede prescindir de los contextos histórico-sociales particulares.

La diferencia más relevante entre los dos tipos de debate reside en el hecho de que en el ámbito continental la cuestión *contextualismo-versus-universalismo* afecta a los saberes y a las relaciones entre ciencia, racionalidad, acción y filosofía (de hecho, se encuentra en el centro de la discusiones sobre la racionalidad práctica y el neoaristotelismo surgidas en Alemania en los años sesenta: véase apar. 9); por el contrario, en el ámbito analítico, objetivismo y relativismo son inicial y principalmente los términos de referencia de una vasta discusión sobre el problema del conocimiento que afecta al nexo entre lenguaje, realidad y experiencia. Sin embargo, los términos de la discusión son los mismos: en ambos casos nos encontramos frente a la dificultad de pensar la complejidad y la multiplicidad a partir de los parámetros de una razón filosófica tradicional, y, por tanto, nos hallamos frente a la dificultad de salvar las razones de la *universalidad* generalmente requerida en el

[4] Para abordar los reflejos específicamente filosóficos del relativismo teorizado por los autores anglosajones puede consultarse *Relativism and Contextualism* (editado por A. Burri y J. Freudiger, Amsterdam-Atalanta, Rodopi, 1993, en particular págs. 159-170), donde se traza un recorrido del relativismo en psicología, sociología, lingüística y lógica. Véase además: R. J. Bernstein, *Beyond Objectivism and Relativism,* cit.; J. Bochenski, «On «logical» relativism» *(Axiomathes,* 2, septiembre, 1993); G. H. Cornwell, «From Pluralism to Relativism an Back» *(Teaching Philosophy,* 1991, 44, 2); E. F. Paul, F. D. Miller y J. Paul (eds.), *Cultural Pluralism and Moral Knowledge* (Cambridge, Cambridge University Press, 1994); N. Rescher, *A System of Pragmatic Idealism,* vol. III: *Metaphilosophical Inquires* (Princeton, Princeton University Press, 1994) y *Pluralism: against the Demand for Consensus,* Oxford, Clarendon Press, 1993; véase también II, 1, apar. 24; R. Rorty, *Consecuencias del pragmatismo,* Madrid, Tecnos, 1996, y *Contingencia, ironía y solidaridad;* R. M. Sabre, «The Plurality Schema as a Metaphilosophical Tool» *(Metaphilosophy,* 1991, (22), 1-2); H. Sankey, «Kuhn's Changing Concept of Incommensurability» (B. J. P. S., 44, 4, 1993); C. Taylor, *Philosophical Arguments* (Cambridge-Londres, Harvard University Press, 1995) (véase también II, 3, apar. 24); J. Tully (ed.), *Philosophy in an Age of Pluralism* (Cambridge, Cambridge University Press, 1995).

ámbito teórico (y especialmente en el ámbito filosófico)[5] junto a las razones de la *concreción,* de la autenticidad respecto a las condiciones históricas en las cuales no encontramos, a las «situaciones vitales» individuales y a su problematicidad específica.

d) La alternativa entre contextualismo y universalismo (o entre relativismo y objetivismo) puede ser reconducida en términos de una «anomalía» estructural que se produce repentinamente en el interior de la racionalidad moderna, es decir, puede ser interpretada como un síntoma o señal de una situación de superación en acto, o por alentar o por cumplir. En esta perspectiva la problemática completa aparece como la alteración terminal del logos filosófico moderno, o metafísico, y, por tanto, se conecta con la cuestión del «otro pensamiento», es decir, del «fin» de ese modo de hacer filosofía que ha dominado la racionalidad occidental.

A continuación se presentarán, en grandes líneas, los recorridos principales del relativismo y la consiguiente afirmación de la idea de pluralidad en distintos ámbitos (historia, ciencia, lenguaje); por tanto, se señalarán algunas propuestas, defendidas desde las corrientes analítica y continental, para una *restauración* de la objetividad y de la unidad; y otras propuestas que, sin embargo, intentan pensar una «nueva» racionalidad filosófica: en los términos de un renacimiento de la *phronesis* aristotélica o de una «renovación» de la razón kantiana; en los términos del «fin de la filosofía fundacional», incluyéndose las consecuencias aparentemente paradójicas que, como ya hemos señalado (I, 1), caracterizan el pensamiento del fin.

2. *Modos de relativismo*

Las razones de afinidad, sobre este punto, entre las dos tradiciones se deben al hecho de que sobre el trasfondo de la concepción «metafilosófica» de ambas opera, en calidad de premisa ampliamente compartida, la problemática del relativismo en sus distintas formas: cuestión típica del pensamiento del siglo pasado y de este siglo, que la filosofía de mediados del siglo XX ha heredado en una versión radicalizada, es decir, en una óptica prevalentemente crítico-reconstructiva, o sea, en el sentido de una *superación* del relativismo, o de una reflexión sobre lo que acaece *después (a partir de)* la pluralización de los «lenguajes» y de

[5] Véase R. Egidi, *La svolta relativistica nell'epistemologia contemporanea,* cit., pág. 12.

los «valores» (obtenemos de esta manera las alternativas: radicalización, seguimiento y superación del relativismo).

Es posible distinguir diversos tipos y «grados» de relativismo. Diego Marconi (en *L'eredità di Wittgenstein,* 1987) propone una clasificación en términos de graduación (desde las formas más «débiles» a las más «fuertes»), distinguiendo un «relativismo virtual» (es posible proponer distintos modos de pensar, hablar, concebir la ciencia, etc.); un relativismo «factual» (existen de hecho distintos criterios de validez); un relativismo «anti-etnocéntrico» (no tiene sentido aplicar criterios éticos o de validez al comportamiento de aquel que no reconoce esos criterios); y, finalmente, un relativismo «subjetivista», el tipo más «fuerte», difícil de encontrar en los textos aunque muy difundido en el pensamiento común: ya que la validez es un concepto «intrateórico» es decir, valoramos una tesis o un comportamiento a partir de sus propios criterios, cualquier tesis o comportamiento, a condición de que sea conforme a criterios, es por tanto válido[6].

Hollis y Lukes, en un texto clásico de referencia para la tradición analítica *(Rationality and Relativism,* Blackwell, Oxford, 1982), adoptan una distinción en términos cualitativos, individualizando variantes ontológicas, semánticas, morales, culturales, etc. Ian Hacking, en *Why Does Language Matter to Philosophy?* (cit.), distingue las dos grandes familias de los relativistas: por indeterminación (Quine) y por inconmensurabilidad (Feyerabend) (véase también la distinción, análoga, entre «holismo» y «pluralismo metodológico», indetificadas en R. Egidi, *op. cit.*, pág. 14, como categorías constitutivas de los relativistas en epistemología).

Apel, en el intento de reconstruir el «paradigma relativista» en el que se mueve el pensamiento contemporáneo, distingue a grandes trazos un relativismo historicista (activo en la tradición continental) y un relativismo lingüístico (activo en la tradición analítica). Ciertamente, las coordenadas de la pluralidad histórico-temporal y de la pluralidad «espacial», o lógico-lingüística, pueden ser vistas como los dos grandes ejes que imponen las razones del pluralismo a ambas tradiciones, aunque es bastante natural identificar cuatro recorridos, cuatro líneas principales en las cuales se ha desarrollado el debate sobre el problema en la filosofía contemporánea: un relativismo *lógico-lingüístico* (que se desarrolla en el formalismo, en la hipótesis etnolingüística de «Sapir-Whorf»; en el pensamiento de Wittgenstein, en Quine); un relativismo

[6] Véase D. Marconi, *L'eredità di Wittgenstein,* Roma-Bari, Laterza, 1987, págs. 112 y ss.

epistemológico (en el sentido anglosajón, es decir, respecto a la teoría de la ciencia y de la consciencia: surge como reflejo de las teorías físicas de comienzos de siglo y de las geometrías no-euclídeas, y se desarrolla en la epistemología postpositivista); un relativismo *histórico* (que afecta al historicismo y la hermenéutica); y un relativismo *ético*. Este último se considera a menudo como la primera y más fundamental forma de relativismo. La epistemología de acento neoempirista y analítica tendía a concebir la opinabilidad de los resultados y la pluralidad de los criterios como requisitos de las disciplinas o áreas cognitivas no dotadas de un riguroso estatuto científico. Desde este punto de vista, se considera que no son las ciencias empíricas sino las disciplinas socioantropológicas, y en particular la ética, las que nos ofrecen un territorio para la discusión sobre la relatividad de los valores y de los juicios que los expresan[7].

Sin embargo, desde el inicio de la década de los años sesenta, con la crisis de las hipótesis neorracionalistas y neoempiristas, se ha observado una clara inversión: la teoría de la ciencia y del conocimiento se ha convertido precisamente en el terreno más propicio para la afirmación del determinismo, mientras que en el campo de la ética se ha perfilado la exigencia, y la posibilidad, de una superación de la visión perspectivista y fragmentaria de la realidad y de la racionalidad (véase apar. 8, y Lévinas: I, 3; Bernstein: II, 3; Jonas, I, 2)[8].

3. *Relativismo histórico*

La evidencia de una pluralidad histórico-temporal de los puntos de vista y de las visiones del mundo, y, por tanto, de una natural *transitoriedad* de las adquisiciones teóricas, estaba ya presente en autores como Vico o Hegel; con Dilthey y con el historicismo la teoría asume una forma determinante para la filosofía contemporánea, y adquiere peculiares resonancias metafísicas.

En el ensayo sobre la *Das Wesen der Philosophie* (1907, cit.), Dilthey (el cual, además, rechaza las acusaciones de historicismo escéptico y relativismo promovidas por Husserl en *La filosofía como ciencia rigurosa:* véase, I, 1,

[7] R. Eigidi, *La svolta relativistica nell'epistemologia contemporanea,* cit., pág. 10.

[8] Sobre el debate sobre el relativismo en ética, en el cual el punto de vista femenino, sobre «diferencias de género», ha sido determinante, se puede consultar el ensayo de V. Franco, *Etiche possibili,* Roma, Donzelli, 1996, en particular págs. 17-19 y 179-201.

apar. 2)[9] revela esa tensión esencial entre *historia* y *teoría* que constituye uno de los motivos dominantes del conflicto entre análisis y filosofía continental, entre filosofía científica y pensamiento historicista.

Dilthey deja claro, en todos sus aspectos (también disgregativos respecto al saber filosófico), lo que define la «consciencia histórica». Toda solución filosófica *pertenece* a un presente, es adecuada durante un periodo de tiempo y se encuentra determinada por las condiciones históricas en las cuales nace; por otro lado, no existe ninguna teoría que no aspire a la intemporalidad, y, en general, toda creación humana encuentra «coraje» y «fuerza» en el hecho de creerse duradera. «En esto consiste la eterna contradicción entre los espíritus creativos y la consciencia histórica. Esta contradicción es el sufrimiento secreto de la filosofía contemporánea. De hecho, en el filósofo de hoy, el crear se encuentra con la consciencia histórica: sin ésta su filosofía comprendería sólo una fracción de la realidad» *(Gesammelte Schriften,* V, cit., pág. 364).

Las «filosofías» entendidas como visiones del mundo, son «ilimitadas en número», y son además, inevitablemente, parciales. «El hecho de que se hayan desarrollado un número ilimitado de sistemas metafísicos de este tipo, y que éstos se hayan enfrentado, excluido y combatido recíprocamente en todas las épocas sin obtenerse hasta hoy ninguna conclusión debe ser considerado como algo mucho más eficaz que cualquier demostración sistemática contra la validez objetiva de una determinada intuición del mundo»[10].

Después de Dilthey (que pensó en el fin del dogmatismo filosófico a la luz de la consciencia histórica, no tanto como un *impasse,* sino como el comienzo de una nueva «libertad»: véase II, 2, apar. 8) el historicismo sufrió desarrollos divergentes. George Simmel (1858-1918) y Oswald Spengler (1880-1936) fueron, principalmente, los que mesuraron las extremas consecuencias relativistas de una visión de la historia privada de cualquier principio metahistórico ordenador[11].

[9] Dilthey se defiende de las imputaciones husserlianas en una correspondencia de 1911 que mantiene con el propio Husserl, declarando que no es «ni un filósofo intuicionista, ni un historicista ni un escéptico»: véase G. D. Neri, introduzione a E. Husserl, *L'obbietivismo moderno,* Milán, Il Saggiatore, 1961, pág. XVII.

[10] *Gesammelte Schriften* (Stuttgart-Göttingen, Vandenhoeck e Ruprecht, 1977, vol. VIII, pág. 134).

[11] Véase, sobre todo, de Simmel, *Der Konflikt der modernen Kultur: Ein Vortrag,* 1928, y de Spengler, *La decadencia de Occidente,* 1918, trad. esp. Madrid, Espasa-Calpe, 1989. Una introducción a la problemática metafilosófica relacionada con la «aporía» del historicismo se puede encontrar en el volumen monográfico de *aut aut* (222, noviembre-diciembre, 1987) dedicado a Karl Löwith, gran crítico del relativismo historicista (véase apar. 5 y II, 2, apar. 17): véase en particular A. Dal Lago, «L'autodistruzione della storia», págs. 3-20; se puede consultar también el volumen *Filosofia '87,* a cargo de G. Vattimo (Roma-Bari, Laterza, 1988), dedicado al tema «historia y teoría» (en particular G. Vattimo, «Ontologia dell'attualità», págs. 201-224), y A. Dal Lago, *Il conflitto della modernità,* Bolonia, Il Mulino, 1996.

Heidegger recupera más tarde la posición diltheyana, y en los años sesenta Gadamer la coloca como trasfondo de la hermenéutica (véase también II, 2, apars. 10-12 y 17-18). «La aparición de una toma de consciencia histórica», escribe Gadamer en *El problema de la conciencia histórica* (1958), «es probablemente la más importante entre las revoluciones que hemos sufrido en la época moderna [...]. Por consciencia histórica entendemos el privilegio, que posee el hombre moderno, de tener plena consciencia de la historicidad de todo presente y de la relatividad de todas las opiniones»[12].

La hermenéutica filosófica nace de la convicción de que eso de lo cual dispone y a lo cual hacemos referencia en la experiencia (el *ser)* es una realidad extremadamente transitoria, contextual, condicionada por nuestra mirada. Por consiguiente, «conocer» es siempre *interpretar,* es decir, un conjunto complejo de factores (la situación en la que nos encontramos, nuestra atención, la propia manifestación de la cosa) en una figura que, en su característica «impureza» y transitoriedad, no puede nunca producirse como adquisición global *(no todo* el ser de la cosa es aprehendido) y definitiva (lo que se aprehende del ser *no vale para siempre).* La verdad que se obtiene en la interpretación es, por tanto, relativa y transitoria.

Esto se produce sobre todo porque nosotros *nos encontramos* en la historia y en el ser del cual nos ocupamos y que intentamos aprehender. Como se ha señalado en I, 3 y 4, la ontología heideggeriano-hermenéutica prevé que el objeto «ser-tiempo» no sea propiamente un objeto sino, más bien, un *territorio,* una dimensión, una ubicación. De esto obtiene que la verdad siempre es «verdad ubicada», en el sentido de que es verdad respecto a una situación-ubicación.

En un segundo sentido, la verdad se encuentra situada porque el modo en el cual el ser-tiempo (la situación, el *Da-* del *Dasein)* se expresa es el lenguaje y, en la naturaleza del lenguaje, el ser siempre es relativo a las modalidades contingentes en las que se manifiesta, al diálogo (Gadamer) o al acaecimiento (Heidegger) en el cual ocurre. La única manera en la cual tenemos comercio con el ser, el único lugar en el que se produce la manifestación del ser y en que nos encontramos en el coloquio es el lenguaje y, en la naturaleza del lenguaje, el ser es relativo e histórico (el ser precisamente como acaecimiento, evocación, diálogo) y la ubicación de la verdad siempre circunstancial.

[12] H. G. Gadamer, *Le problème de la conscience historique,* Louvain-París, Presses Universitaires de Louvain, 1963, pág. 27. [Trad. esp.: *El problema de la conciencia histórica,* Madrid, Tecnos, 1993.]

La hermenéutica pone de manifiesto, principalmente, que el relativismo histórico transcurre o se integra en el relativismo lingüístico, el uno evoca al otro. El presupuesto fundamental de la hermenéutica, es decir, la tesis «el ser es tiempo-lenguaje», implica la articulación de la cuestión: la verdad es relativa a un cierto tiempo, a una cierta época, con la cuestión: existen muchas verdades, muchos modos distintos, simultáneamente posibles, de decir e interpretar cierto hecho o acaecimiento. Los dos ejes de la pluralización, el lógico-lingüístico y el temporal, se encuentran unidos, y el uno genera al otro. Como se podrá comprobar mejor a continuación, lo que se obtiene de todo esto no es en absoluto una enfatización, sino, más bien, una *corrección* recíproca del relativismo histórico y del lingüístico (véase apar. 6).

4. *Relativismo epistemológico*

El arranque del debate reciente sobre el relativismo en el ámbito de la teoría de la ciencia y del conocimiento (relativismo «epistemológico» o «gnoseológico») se puede hacer coincidir con la publicación del ensayo de Kuhn *La estructura de las revoluciones científicas* (véase II, 5, apar. 4). En este texto, Kuhn discute la perspectiva dominante en filosofía de la ciencia, representada por la visión empirio-racionalista, de Popper o Carnap, por ejemplo. Los dos aspectos de esas teorías que el libro de Kuhn consideraba insostenibles eran: a) la idea de un método único (el hipotético-deductivo, actualizado en un sentido falsacionista) para el análisis de las teorías, para evaluarlas, descartarlas, confirmarlas; b) la idea de que la ciencia es —debe ser— *no valoradora,* es decir, la distinción entre *hechos* y valores o decisiones prácticas, y la pretensión de que el conocimiento científico es mera descripción de hechos, sin implicación de valores.

Analizando la historia del descubrimiento científico, Kuhn observaba que: a) cada teoría es relativa a un cierto paradigma (punto de vista, contexto, *framework,* y también: «visión del mundo»), y es adecuada sólo dentro de este paradigma: por tanto, la idea de un método único a partir del cual producir y evaluar las teorías se convierte en algo difícilmente sostenible; b) los paradigmas y, por extensión, las teorías que nos corresponden no son estructuras neutrales, sino configuraciones en las cuales concurren motivos de tipo psicológico-social, es decir, configuraciones no tanto o sólo *lógicas,* sino, también, *histórico-retóricas.* El tránsito de un paradigma a otro se produce no por una serie de pasos racionales reconstruibles sino por un «salto fideísta», una especie de «conversión».

La teoría central de Kuhn pasó rápidamente a conocerse como la «tesis de la inconmensurabilidad» (TI), es decir, la tesis según la cual no es posible confrontar-conmensurar las teorías entre ellas, y por tanto seleccionarlas. La importancia de esta tesis dentro del ámbito filosófico se encontraba en el hecho de que implícitamente la filosofía como teoría de las teorías, capaz de confrontar los distintos resultados de las ciencias, se deslegitimaba. Según Kuhn (como se pone de manifiesto con claridad en las discusiones que acompañaron a la publicación de su trabajo de 1962 y especialmente en su relación con Popper y Lakatos: véase II, 5) esto no implica el fin de la epistemología o de la historia de la ciencia, sino, más bien, inaugura una visión evolucionista de la investigación científica, y de su historia, basada en sucesivas reorganizaciones de las teorías y de los paradigmas que caracterizan cada época.

Según Feyerabend *(Tratado contra el método,* 1975), el análisis de la historia de la ciencia demuestra que la investigación científica se encuentra dominada por «mitos y sugestiones emocionales» (por tanto rechazo de la ausencia de valores en la ciencia) y que no puede existir ningún método o estándar que pueda ser considerado como superior al resto y con el cual podamos evaluar los resultados de esa investigación, ya que ese tipo de métodos o estándares «se encuentran sujetos a la misma variabilidad de los resultados que son evaluados»[13]. Se trata de posiciones análogas a las defendidas por Kuhn, pero las conclusiones son más radicales. Feyerabend llega a concluir que los procedimientos cognitivos de la ciencia son anárquicos e irracionales, no obedecen a ningún criterio reconocible.

Muchos autores se han manifestado sobre las consecuencias y sobre la plausibilidad de las tesis de Kuhn y Feyerabend, proponiendo distintas enmiendas al anarquismo metodológico y a la tesis de la inconmensurabilidad (véase II, 5, apar. 4). La posición de Ian Hacking —que ha defendido la posibilidad de un «anarco-racionalismo», es decir, una perspectiva que acepta la tesis de la inconmensurabilidad pero sin renunciar a la confianza en la posibilidad de reconstrucción racional de las elecciones teóricas (véase «The Accomulation of Styles of Scientific Reasoning», 1983)[14]— puede ser considerada como un ejemplo de «tercera vía».

Kuhn ha sometido la noción vaga de «paradigma» a distintos perfeccionamientos y desarrollos, lo que ha motivado la aparición de distintas versiones: Lakatos ha hablado de «programas de investigación», Laudan de «tradiciones», Hacking de «estilos de razonamiento»; además, se ha unido al debate sobre los paradigmas una discusión paralela, la de los «esquemas conceptuales», que ha interesado a la filosofía

[13] P. Feyerabend, *Tratado contra el método,* Madrid, Tecnos, 1992.

[14] En *Kant oder Hegel?,* a cargo de D. Henrich, Stuttgart, Reclam, 1983.

analítica del lenguaje (véase más adelante). Pero sobre todo lo que ha salido a la luz, dentro de la nueva perspectiva de la epistemología histórica, es la inadecuación de la *solución lógica* que el neoempirismo y neorracionalismo habían propuesto para los problemas dinámicos. En otras palabras: en el ámbito de la ciencia y del conocimiento se hace evidente el disenso entre *historia* y *teoría* que Dilthey había señalado a comienzos de siglo y que, como hemos visto, caracteriza los recorridos divergentes de la filosofía analítica y la continental.

De esta manera, se verifica una *hermeneutización* de la teoría de la ciencia, señalada sobre todo por Mary Hesse (véase II, 5, apar. 5). En *Revolutions and Reconstruction in the Philosophy of Science* (1980), Hesse demuestra que la nueva descripción de la ciencia ofrecida desde el punto de vista «postempirista» rechaza cualquier elemento de diferenciación clásicamente señalado entre ciencias de la naturaleza y ciencias del espíritu. Las maneras estándares de determinar la dicotomía, escribe, ya no son válidas.

5. *Relativismo lógico-lingüístico*

El sentido estricto de este recorrido es comprensible sólo si se valoran las interconexiones que se establecen entre la perspectiva lógico-lingüística y la epistemológica. «En la filosofía de la ciencia y, en general, en la epistemología contemporánea», ha escrito Richard Bernstein en *Beyond Objectivism and Relativism* (cit. pág. 24), «asistimos a una dialéctica interna que nos ha llevado de la preocupación [...] por el término aislado a la preocupación por el enunciado o la proposición y, por tanto, al esquema conceptual o a la estructura (semántica modelista) y, por último, a la tradición histórica», un recorrido que va de lo fragmentario-composicional a lo continuo: «del atomismo lógico a la continuidad histórico-dinámica».

a) En lógica, el comienzo del siglo se encuentra dominado por el debate entre las perspectivas rivales del logicismo, del intuicionismo y del formalismo. Mientras que el primero, inaugurado por Frege (véase II, 1), expresaba una forma de confianza en la objetividad y en la intemporalidad de las estructuras lógicas básicas, el segundo y el tercer punto de vista constituían dos tipos de relativismo en el ámbito lógico: el primero subrayaba el arbitrio del matemático en la creación y en la concepción de las estructuras lógicas, el segundo implicaba una visión general de la teoría como un sistema axiomático-deductivo que se desarrolla a partir de ciertos axiomas fundamentales. No se supone que tales axiomas hayan de ser universalmente compartidos, ni tampoco se supone que deban poseer ningún tipo de poder de representación efectiva de una realidad.

Se trata de un debate que ha tenido cierto peso en la filosofía analítica, ya que para ésta la objetividad y la universalidad de las leyes lógicas poseen una cierta importancia metafilosófica (véase R. Rorty, *El giro lingüístico).* Inicialmente, la perspectiva que se impuso fue el formalismo, aunque ya se comenzó a discutir en la década de los treinta; la emergencia de las lógicas alternativas a la lógica clásica: intensionales o «ampliadas», vagas o polivalentes, ha provocado que se complique el panorama del debate en lógica y ha contribuido a convertir en incierta la imagen de la lógica (compartida por Frege y Russell, Carnap, Ayer y otros analíticos de la primera generación) como último reducto de la universalidad, trasfondo común de la argumentación racional.

b) En lingüística, la formulación más típica del relativismo es la «hipótesis de Sapir-Whorf» (véase I, 4), es decir, la hipótesis de que el lenguaje determina la realidad social en los contextos lingüísticos individuales. Reconstruir la penetración de la teoría en el ámbito filosófico es difícil ya que existen fuentes diversas de la misma tesis a las cuales se refieren los propios autores. Por ejemplo, la fuente del «panlingüismo» de Gadamer (véase I, 4 y II, 2), se identifica, principalmente, con la de von Humboldt, que sostiene una idea análoga en la primera mitad del siglo XIX.

La expresión más importante e influyente del relativismo en el ámbito lógico-lingüístico puede identificarse con la segunda fase del pensamiento de Wittgenstein, y específicamente con la teoría de los «juegos lingüísticos» correspondientes a «formas de vida» (véase II, 1, apar. 17). En los años de su retorno a Cambridge, Wittgenstein pone seriamente en discusión la utilidad de la lógica formal para el análisis del lenguaje, y llega a teorizar el principio «el significado es el uso», es decir: el significado de una palabra viene dado por el «modo» y por las «circunstancias» específicas en las cuales la utilizamos. Sería insensato utilizar las reglas del juego de las damas para jugar al ajedrez: lo mismo ocurre en el caso del lenguaje, éste debe ser pensado como un conjunto muy heterogéneo de «juegos», cada uno autónomo y dotado de su propias reglas específicas.

Las tesis del último Wittgenstein tuvieron cierta influencia sobre la filosofía analítica inglesa de la década de los cincuenta y la de los sesenta[15], pero fue sobre todo en los años posteriores (también en concomitancia con la difusión de las teorías kuhnianas) cuando ejercieron su mayor influjo en el ámbito filosófico y cultural, convirtiéndose en uno de los puntos de referencia canónicos de las teorías sobre la postmodernidad (véase I, 1) y sobre el fin de la filosofía fundacional.

[15] El punto de referencia canónico de la aplicación de las tesis wittgensteinianas en el ámbito de la filosofía y de las ciencias sociales se encuentra en *La idea de una ciencia social y sus relaciones con la filosofía*, de Peter Winch, 1958.

c) De forma autónoma a Wittgenstein, Willard V. O. Quine, desde el final de la década de los cuarenta, se encontraba cercano a posiciones que ponían seriamente en duda tanto la dicotomía, típica del «objetivismo» científico, entre verdad lógica (fundada sobre una estructura lógica del lenguaje válida universalmente, o sobre el significado de las palabras) y verdad de hecho (fundada en la experiencia empírica), como la teoría del significado como referencia a las cosas. En 1960, en *Palabra y objeto* (véase II, 1), Quine formulaba el principio de la «indeterminación de la traducción», según el cual el significado se encuentra determinado en buena parte por la configuración lógico-ontológica en la cual nos movemos, es decir, por el «esquema conceptual» que utilizamos para observar la realidad.

La noción de esquema conceptual, como se señaló inmediatamente, era muy similar a la noción kuhniana de paradigma. También para Quine, como para Kuhn, los esquemas conceptuales varían y con éstos varían además los significados de las palabras; con lo que cuando decidimos traducir de una lengua a otra nos vemos abocados a una indeterminación e imprecisión sustancial. Por tanto, al igual que en la teoría wittgensteiniana de los juegos se colocaba en un primer plano la imposibilidad de conectar un juego lingüístico con otro distinto, en ambos casos se presentaba en un primer plano la intraducibilidad recíproca de las teorías y de los lenguajes. Sin embargo, el hecho de que la tesis de Quine revisase una teoría del significado, mientras que la de Kuhn se centrara sobre la teoría del conocimiento y de la ciencia vista desde una perspectiva histórica, puede ser considerado como una primera diferencia esencial entre ambas propuestas. Hacking ha señalado además que en el caso de Quine nos encontramos frente a una pluralidad de lenguajes pero frente a un sólo mundo, mientras que en el caso de Kuhn distintos paradigmas y diversos mundos se enfrentan, inconmensurables, los unos con los otros (sobre las relaciones ente Kuhn y Quine véase II, 5, apar. 4).

6. *Después del relativismo*

a) *Prosecución y superación del relativismo historicista.* Se ha señalado (I, 1) que, ya en la década de los años treinta, Husserl presentó la hipótesis de la recuperación del estilo cartesiano, subrayando que en el «modo de vida», en el cual se fundamenta la fenomenología, el relativismo no tiene posibilidad de existir. «Esta estructura general», escribe en *La crisis de las ciencias europeas,* «con la cual se relaciona todo aquello que es relativo, no es a su vez relativa. Podemos considerarla en su generalidad y mantenerla accesible, aun con las cautelas necesarias, una vez por todas y por parte de todos». Por tanto, más allá de la contraposición clásica, cientificista, de sujeto y objeto, de la cual surge el relativismo de la consciencia moderna, el mundo de la vida posee una estructura a su modo absoluta, es el trasfondo de una experiencia compartida. Justo en ese punto nace la visión de la relatividad de los lenguajes y de las filosofías, aunque también en ese mismo punto esa visión se revela no relativizable en sí misma.

También en la ontología existencial de Heidegger y Jaspers, la existencia, es decir, la efectividad concreta, histórica, de la experiencia humana se presenta como el territorio supremamente incierto y no objetivo y, sin embargo, en éste se ubican experiencias cuya insistencia no puede ser desmentida. La misma experiencia de la relatividad de los valores es un dato de la consciencia efectiva. Con la fenomenología y el existencialismo, la filosofía intenta perfilar un nuevo territorio de reflexión más allá del relativismo escéptico de Nietzsche o del historicismo. El mundo de la vida y la existencia son considerados como los horizontes dentro de los cuales la filosofía se deslegitima como saber total, aunque se re-justifica como reflexión sobre el destino de lo viviente, sobre la concreción de su experiencia y de su ser histórico.

La hermenéutica hereda el trasfondo fenomenológico-existencial predispuesto en la década de lo años treinta y que se extiende más allá de Husserl, Jaspers, Heidegger (véase I, 3), y siguiendo la orientación originaria de Heidegger se une a la problemática típica del historicismo. Para todos lo maestros de la hermenéutica de la primera mitad de la década de los años sesenta (Gadamer, Pareyson, Ricoeur), el recurso a la verdad como interpretación posee el sentido de una superación del relativismo historicista[16]. La verdad es histórica, transitoria y circunstancial, se entrega y se ofrece en la interpretación de una forma que no posee estabilidad ni ultimatividad: pero justo por esto es inagotable (véase en particular L. Pareyson, *Verdad e interpretación,* 1971).

La convergencia del relativismo histórico y el relativismo lingüístico planteada por la hermenéutica no provoca una radicalización del punto de vista relativista ni una forma de escepticismo. Al contrario, tiempo y lenguaje en este encuentro se convierten en instancias *recíprocamente correctivas.* La pluralidad de los puntos de vista y la transitoriedad de las adquisiciones teóricas actúan, de hecho, como principios que limitan la radicalidad de las teorías y, por tanto, también como principios que atenúan la «fuerza» y la perentoriedad de las tesis escépticas o negativas. Este punto de vista se encuentra expresado repetidamente por Gadamer y constituye el requisito central de la «infun-

[16] Sobre el tipo peculiar de superación del relativismo previsto por la hermenéutica, consúltese, además de G. Vattimo, *Oltre l'interpretazione,* cit., J. Grondin, *L'horizon herméneutique de la pensée contemporaine,* París, Vrin, 1993, págs. 193-211.

dabilidad» que acerca la hermenéutica a Nietzsche. Una afinidad aceptada por el propio Gadamer[17] y desarrollada sobre todo por Vattimo (véase II, 2).

También para Nietzsche, como hemos visto (I, 1), el hecho de «ya no poder poseer la verdad», condición típica de nuestra época, puede traducirse en la premisa de una nueva postura en relación con el pensamiento y la vida (en particular en relación con el eterno retorno, la naturaleza cíclica del tiempo). La noción hermenéutica de interpretación responde precisamente a estos requisitos. La experiencia de verdad que encontramos en la interpretación no es objetiva —en el sentido de : a) universalmente compartible, y b) correspondiente a «hechos»— y sin embargo es una experiencia de verdad a todos los efectos, es decir, puede modificar nuestras opiniones, puede abrirnos nuevos puntos de vista, promover nuevos problemas. Pareyson (véase II, 2) expresa esta evidencia subrayando el carácter *inagotable* de la verdad incluida en una ontología hermenéutica. Gadamer recuerda que la esencia del saber se encuentra en el preguntar: de esta manera, tener experiencia no significa alcanzar una nueva verdad, sino aprender a plantearse nuevas preguntas *(Verdad y método,* cit.).

Nosotros obtenemos con la experiencia la capacidad de plantear nuevos interrogantes sobre nuevas zonas de la realidad; la verdad de la que se trata no es regresiva ni descriptiva, sino que, como defiende la investigación heideggeriana sobre la temporalidad, es «progresiva», es decir, apertura al futuro, a las condiciones (futuras) de posibilidad. Desde el punto de vista de Vattimo, la tesis hermenéutica de la historicidad de la verdad es muy particular, también y sobre todo por su naturaleza *antinómica.* La verdad hermenéutica (como explica Gadamer en la primera parte de *Verdad y método)* se diferencia principalmente de la verdad como correspondencia o como coherencia porque implica (hecho comprobable en la contemplación artística o en la experiencia religiosa) una *transformación.* Verdad no es tanto ni tan sólo la exigencia de juicios como «esto es una mesa», sino más bien la experiencia que nos transforma y «reorganiza» nuestra visión de las cosas. En segundo lugar (véase I, 1, apars. 5 y 6), la historicidad de la verdad es una metaverdad en sí misma, y esto significa que es expresión de una paradoja. De hecho, la tesis «la verdad es histórica» no se escapa a sí misma, es decir, admite que esta misma verdad es también histórica (podrá existir un día en el cual aprehendamos una verdad última y extrahistórica: no se excluye esta posibilidad), pero justo este aspecto la convierte en

[17] Véase por ejemplo *El problema de la conciencia histórica,* cit.

distinta a todas las otras tesis sobre la verdad y le confiere exigencias particulares de ultimatividad que empujan a mantenerla como «verdadera» en el sentido de necesaria, no prescindible, y, por tanto a ubicarla como último nodo «destinatario» del pensamiento occidental (véase *Oltre l'interpretazione,* cit., págs. 9-11).

b) *Después del relativismo epistemológico y lingüístico.* La crítica más influyente que recibió el relativismo kuhniano y quineano en el ámbito analítico se debe al ensayo de Davidson «On the Very Idea of a Conceptual Scheme» (en *Inquiries into Truth and Interpretation,* Oxford, Clarendon, 1984; trad. esp.: *De la verdad y de la interpretación,* Barcelona, Gedisa, 1989). En esta obra, Davidson señalaba lo que se puede identificar como una típica *paradoja del relativismo:* para teorizar la pluralidad irrecuperable de las teorías y la imposibilidad de un punto de vista interteórico, es necesario antes haber adoptado de hecho un punto de vista interteórico[18]. Se trata de la misma denuncia que, aunque en términos distintos, promovía para el pensamiento continental el relanzamiento sobre bases fenomenológico-existenciales de la filosofía (por otro lado, ya Platón, en contra de Protágoras y los sofistas, mostraba que la posición relativista era autorrefutadora, inconsistente y paradójica: véase también apar. 7).

Desde el punto de vista de Davidson esto significa que el relativismo se refuta y al mismo tiempo se confirma a sí mismo. Como hemos visto, esta autocontradicción para la hermenéutica es el origen de una versión «atenuada» del relativismo, una forma de prosecución-superación del paradigma relativista[19]. En el caso de Davidson la consecuencia es sólo ligeramente distinta: Davidson sugiere de hecho que es el propio dualismo esquema-contenido (como los equivalentes teorías-mundo, o paradigmas-teorías) el que es autorrefutativo. Si es cierto que de hecho vemos cosas y mundos siempre desde el interior de teorías (lo había admitido el propio Quine), ¿por qué debería ser legítimo entonces separar las teorías del mundo y hablar de la intraducibilidad de los lenguajes?

[18] Davidson, «Sobre la idea misma de un esquema conceptual», en *De la verdad y de la interpretación,* Barcelona, Gedisa, 1995.

[19] Véase por ejemplo R. Bubner, *Handlung, Sprache und Vernunft. Grundbegriffe praktischer Philosophie,* Frankfurt, Suhrkamp, 1982: «[si] la tesis del contexto universal de falta de visión se puede formular efectivamente con una pretensión de verdad, [entonces] el contexto de falta de visión no puede ser total como la tesis sostiene. La propia tesis marca una de las lagunas de la falta de visión y, por tanto, continuando hacia adelante, se refuta a sí misma».

No existe ninguna razón para presuponer una realidad separada (cognoscible-incognoscible) sobre la cual versan nuestras teorías y lenguajes, ni para postular perspectivas o paradigmas desde los cuales formular teorías. Si es cierto que vemos las cosas siempre desde el interior de un punto de vista, se puede concluir que la idea misma de un esquema conceptual (o de una forma, lenguaje, teoría, paradigma, estructura) de la cual nos sirvamos para ordenar y estructurar la realidad se encuentra del todo infundada.

¿Esto significa que «no existe la realidad»? Según Richard Rorty (véase II, 1), que ha interpretado la tesis de Davidson en términos neorrelativistas, sí. En un ensayo de 1974, «El mundo finalmente perdido» (en *Consecuencias del pragmatismo*, cit.), Rorty ha propuesto, a partir de las tesis de Davidson, una recuperación de la idea pragmática de verdad y del fin de la disputa sobre el realismo y antirrealismo. Su punto de vista surge de una interpretación de la problemática del relativismo en el ámbito de la problemática del *realismo* (sintetizada por él mediante la fórmula: ¿existe una realidad fuera? *—out there)*. Las tesis de Quine, Kuhn, Davidson, dice Rorty, comportan que se renuncie irremediablemente a suponer tal «existencia». Pero para Davidson la conclusión es distinta. El mundo, con el fin de la distinción entre realidad y «esquemas conceptuales», no se ha perdido sino que se ha *reencontrado:* a partir de este punto se origina una recuperación de la experiencia en su «inmediatez» (hemos de señalar que la solución se encuentra muy cercana a la propuesta por Husserl).

Hilary Putnam (véase II, 1), a partir de las mismas premisas, adopta una posición opuesta a la de Rorty. «La posición relativista es como un espejismo que parece real sólo a cierta distancia: se divisa como si fuese un oasis en el desierto, nos acercamos increíblemente sedientos, y después todo se desvanece dejando nada más que arena» *(Pragmatism. An Open Question,* 1995)[20]. Por tanto, mientras que Rorty se adhiere al «textualismo» de los postmodernos (véase I, 1, y II, 2), Putnam se distancia del mismo: «No pienso que la creencia "postmoderna" según la cual "existe sólo el texto" represente una opción real para los seres humanos; no se puede recluir a todos en una cámara de descompresión para luego salir curados de la "ilusión" consistente en que existía un mundo allá fuera. Hay algo tremendamente irrealista en una filosofía de este tipo.»

De esta manera, Putnam propone un relanzamiento del realismo, aunque la versión que defiende no coincida en distintos aspectos con el realismo clásico: un realismo pluralista que no concibe la naturaleza unívoca y unívocamente determinante de la realidad de la cual se ocupa, pero que no se resuelve, por esto, en la negación de la propia realidad (véase II, 1). La posición de Putnam se encuentra más bien cercana a la hermenéutica «crítica» de Habermas o de Bernstein (véase II, 2 y 3); en concreto, se trata de una posición antirrelativista, pero también anti-fundacional, y orientada en un sentido ético-político.

Sus objeciones a la tesis del «esquema conceptual» y al principio quineano de la «indeterminación de la traducción» se encuentran centradas sobre el concepto de interpretación (también para la hermenéutica, como hemos visto, la noción de verdad como interpretación es la que garantiza la superación del relativismo). Putnam señala que se trata de un concepto que atraviesa «toda la semántica y la epistemología del último neopositivismo»; de hecho, en Carnap y en Hempel ya existía una exacta consciencia de la naturaleza «indirecta» y «parcial» del significado de los términos teóricos.

Ahora, Putnam observa que todo el recorrido del neopositivismo hasta su «autorrefutación» se debe al convencimiento de que interpretar es un procedimiento «de segundo orden» respecto a los métodos extensionales, y que esa tesis se encuentra ligada a la supremacía del saber *científico*, entendido como un saber *descriptivo* y no *interpretativo* sobre todas las demás formas de saber.

c) Los desarrollos «superadores» del relativismo en las dos tradiciones aclaran una cuestión central: ¿el relativismo es el resultado del historicismo, de la «consciencia histórica»? En efecto, la relevancia teórica del pluralismo y del contextualismo emerge sobre todo en el interior de una óptica histórica; no es una casualidad que a partir de la historia de la ciencia (véase II, 5) haya surgido el gran movimiento de revisión del «objetivismo» neorracionalista y neoempirista. Una profesión radical del relativismo no puede prescindir de la historicidad, como demuestran las tesis de Hübner («Il problema del relativismo e del progresso scientifico»): «1. no existen ni fundamentos absolutos ni principios que representan la base de las ciencias; 2. la ciencia no ofrece un cuadro, que progresa y se amplía de una forma continua, de los propios objetos y del propio contenido empírico; 3. la ciencia no se acerca en el curso de su historia a una verdad absoluta, que sea independiente de las teorías»[21]. Como se puede comprobar, sólo el primer

[20] H. Putnam, *Pragmatism. An Open Question*, Cambridge, Blackwell, 1995.

[21] K. Hübner, «Il problema del relativismo e del progresso scientifico», en R. Egidi (ed.), *op. cit.*, pág. 49.

punto hace referencia a una ontología no comprometida históricamente: en los otros dos el papel decisivo corresponde a la temporalidad.

Nietzsche (en la consideración *Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben)* y su comentador Karl Löwith *(Meaning in History. The Theological Implications of the Philosophy of History*, véase II, 2), para el cual el historicismo es la fuente de la enfermedad relativista en todas sus formas, deben ser considerados como teóricos de la prioridad del relativismo histórico sobre el relativismo epistemológico. Sin embargo, en otros autores la relación entre la versión epistemológica y la histórica de la relatividad de lo verdadero se considera justo al revés: Adorno *(Dialéctica negativa)* identifica en el objetivismo burgués las raíz germinal de la «obtusidad» relativista; Ortega y Gasset *(La idea de principio en Leibniz*, cit.) recuerda que la aparición del relativismo se debe sobre todo a la praxis calculadora de la ciencia: «la medida es, por su propia esencia, relativa». Esta última correlación entre relativismo y objetivismo, que hemos visto como se afirma también en Husserl, es el centro de las argumentaciones de Bernstein en *Beyond Objetivism and Relativism* (cit.; véase II, 3).

7. *Contra el relativismo*

Las críticas del relativismo, en todas sus formas, han sido al menos tan numerosas y diversificadas como las apologías del propio relativismo en sus distintas teorizaciones. Elijamos sólo dos posiciones especialmente ejemplificativas: la de Noam Chomsky (nacido en Filadelfia en 1928), que ha recuperado un estatuto de objetividad para el análisis lingüístico practicado extensamente dentro de la tradición analítica, y la de Karl O. Apel (véase II, 3, apar. 16), que ha polemizado en contra del antifundacionalismo (de Popper, de Albert, de algunos sectores de la hermenéutica: véase II, 3, y 5 y el apar. 10 de este capítulo).

a) Chomsky ha reactivado en el estudio del lenguaje el paradigma cartesiano, y de forma más precisa: a) la idea de que el lenguaje es el producto exterior de ciertos fenómenos mentales, como las creencias y los deseos; b) la idea de que existe una estructura invariante implícita en todos los lenguajes, y que esa estructura es individualizable y describible.

De esta manera, por un lado Chomsky se adecuaba al objetivismo estructuralista, es decir, postulaba la posibilidad de describir estructuras implícitas *(underlying)* invariantes, por otro lado, sin embargo, se oponía tanto al antihumanismo estructuralista como al posicionamiento anti-mentalista, al empirismo y al nominalismo de los filósofos analíticos como Quine y Goodman, y recuperaba el talante de los movimientos *psicológicos* relacionados con el aprendizaje y el uso del lenguaje.

Como hemos visto (I, 3), el conductismo ejercía un dominio completo en el debate psicológico de la década de los cincuenta. Y sin embargo, su sesgo «efectualista», es decir, su idea del vínculo que mantienen los hechos del comportamiento con la exterioridad, comenzaba a ser advertido como un límite en la explicación del fenómeno lingüístico, en el cual la dimensión de lo no-dicho, de lo implícito, de la intención no expresada, posee sin duda una importancia no despreciable; en el cual el ámbito no objetivo de las competencias lingüísticas y de la compresión posee un influjo determinante sobre la construcción del significado. Después del giro pragmático de la filosofía inglesa y americana se había generado una lenta recuperación de los motivos psicológicos y mentales en el estudio del lenguaje[22], y esto determinó una redimensión de la perspectiva «efectualista» típica del conductismo.

Desde el punto de vista que nos interesa, la tesis de Chomsky representaba un punto de encuentro inédito de perspectivas. Chomsky proponía centrar la atención del análisis lingüístico sobre el factor psicológico, mental, aunque eliminaba completamente el sesgo *relativista* (y también retórico, consensualista, sociológico) del análisis del lenguaje que se encontraba en vigor en el periodo que comprendía la década de los cincuenta y la de los sesenta, e introducía nuevamente la idea de una estructura universal describible, es decir, de los «universales lingüísticos» (idea que Wittgenstein había puesto seriamente en discusión).

En otras palabras, para Chomsky el factor psicológico no es en absoluto (como por ejemplo para Frege, o según la delimitación científica realizada por Weber) un elemento relativizador, sino que es perfectamente armonizable con una visión universal y objetiva del lenguaje. De hecho, Chomsky defiende una forma de innatismo: las estructuras mentales de las cuales nos servimos para aprender y utilizar el lenguaje son innatas, de otra manera no se podría explicar cómo es posible que los recursos mentales reducidos de un niño le permitan aprender una realidad extraordinariamente compleja como el lenguaje.

Esta última tesis, extrema en su formulación, constituye en realidad una confirmación para muchas teorías psicológicas, filosóficas, y lingüísticas contemporáneas. Por ejemplo, la idea de que el lenguaje es una estructura inconsciente e innata confirma la identificación estructuralista de inconsciente y lenguaje, mientras que el recurso a la esfera mental de las intenciones se acomoda

[22] Sobre la relación entre Chomsky y la filosofía analítica se puede consultar por ejemplo D. Davidson, «Significado y verdad», en Luis Valdés Villanueva, *La búsqueda del significado*, Madrid, Tecnos, 1991; véase además A. Bonomi y G. Usberti, *Sintassi e semantica nella pragmatica trasformazionale*, Milán, Il Saggiatore, 1971; M. Sbisà, Introduzione a *Gli atti linguistici*, cit., págs. 21 y ss.; sobre las discusiones entre Chomsky y Quine véase D. Davidson y J. Hintikka (eds.), *Words and objections*, Dordrecht, Reidel, 1969, que contiene las críticas de Chomsky a Quine y las respuestas de este último.

perfectamente a los intentos de Grice (véase II, 1, apar. 20) de determinar el significado como «intención del hablante». Las tesis de Chomsky eran sobre todo perfectamente congruentes con la analogía mente-computador, núcleo programático central de las investigaciones sobre Inteligencia Artificial desde la mitad de la década de los cincuenta. El ordenador, al igual que la mente, opera con estructuras que posee desde el principio (innatismo), y también elabora datos «interiormente» ofreciendo por tanto un *output*.

De esta forma, se producía una confirmación técnica (aunque también discutible por distintos motivos) de la antigua idea de una *lingua mentis*, en grandes líneas compartida, garante de comunicación y compresión universal: una idea impensable desde la óptica postpositivista, quineana, wittgensteiniana. Una parte de los filósofos analíticos han seguido y compartido las propuestas de Chomsky en relación con la teoría del conocimiento, la filosofía del lenguaje y la filosofía de la mente (véase II, 1, apar. 28). otros, como hemos visto, más bien han continuado por el camino trazado por Wittgenstein y Quine, aunque, como hemos visto, introduciendo desarrollos «al margen» del relativismo.

b) La base de la polémica de Apel contra las tendencias antifundacionales del racionalismo crítico y de la hermenéutica es una observación muy similar a la «paradoja del relativismo» evidenciada por Davidson. Apel se revela sobre todo contra el «falsacionismo» defendido por uno de los más fieles continuadores de Popper, Hans Albert (véase II, 5). La tesis falsacionista puede ser identificada en grandes líneas de la siguiente manera: ninguna verdad, de entrada, se encuentra exenta de falsificación, es decir, todas las teorías son falsables (como ha señalado Lakatos, el principio formulado de esta manera apunta hacia un falsacionismo extremo, más bien «burdo», nunca sostenido de manera efectiva por Popper). Se trata de una tesis típicamente antifundacional ya que si cada teoría es falsable no existen evidencias últimas a las cuales referirse en el trabajo teórico, tanto en filosofía como en la ciencia.

Entonces, se pregunta Apel, ¿la tesis «todas las teorías son falsables» es también falsable? Como hemos visto, la hermenéutica (Gadamer, Vattimo) resuelve una paradoja análoga (el de la historicidad de la verdad) afirmando substancialmente que sí: se puede suponer que un día la verdad podrá aparecer como una realidad extrahistórica y, sin embargo, la posición de la historicidad de la verdad se preferirá a otras porque es la expresión de nuestro destino, es lo que se nos ha dado para pensar: «las razones para preferir una concepción hermenéutica de la verdad antes que una concepción metafísica», escribe Vattimo (en *Oltre l'interpretazione*, cit. pág. 10), «se encuentran en la herencia histórica de la cual proponemos una interpretación y a la cual damos una respuesta». La posición de Apel se haya decididamente orientada en sentido fundacional.

El argumento de Apel (véase II, 3, apar. 16) es el siguiente: la negación de toda evidencia última es autocontradictoria porque ésta misma se presenta como evidencia última. Muchas cosas pueden ser puestas en duda, pero no puede ponerse en duda de manera argumentativamente restrictiva la existencia de un horizonte de la argumentación dentro del cual nos movemos. Cada tipo

de relativismo y de anti-fundacionalismo se mueve en esta *autocontradicción performativa*, ya que se encuentra obligado a hacer uso de ese horizonte interteórico de consenso dentro del cual se ubica la propia teoría de la imposibilidad de un consenso interteórico.

Por el contrario, según Apel, existe de hecho un horizonte común en el cual nos entendemos, dialogamos, y se tematiza también la dificultad de entenderse, dialogar y argumentar: se trata del horizonte pragmático-transcendental de las relaciones comunicativas que ciertamente no nos es posible reconstruir y describir de una forma «objetivizante» (la condición de toda comunicación no es nunca completamente reducible a objeto de la comunicación), aunque aparece presupuesto en cada tipo de argumentación. Por el contrario, el análisis de la comunicación y de la acción comunicativa (Apel se refiere a la gran obra habermasiana sobre el argumento: véase II, 3, apar. 14) nos muestra que se pueden fijar los principios éticos del quehacer comunicativo inmanente de hecho en cada argumentación y construir, igualmente, «a prioris» éticoteóricos de la comunicación.

El propio Habermas comparte la posición de Apel, aunque desde una posición no «fundacional» de la filosofía (véase II, 3 y 5). En Habermas y en Apel, el problema de una superación del relativismo se presenta a partir de un replanteamiento general de las tareas y las oportunidades de la filosofía en una época de pleno dominio de la «razón instrumental», como describe Weber, o de la «racionalidad de medios fines». De manera más probable, la idea de un *impasse* alcanzado en la modernidad tardía, es decir, la idea de que la razón comporte, ella misma, un estado de *autorrefutación*, induce a un replanteamiento general del papel de la racionalidad. La solución de ambos se valora en el interior del debate sobre la ética en la sociedad tecnocrática, sobre la racionalidad práctica, el neoaristotelismo y el neokantismo: forma específica que adquiere la cuestión heideggeriana del «otro pensamiento» según muchos pensadores continentales (y angloamericanos, después) a partir de la década de los sesenta.

En este contexto problemático es donde se hace evidente el «giro ético» del pensamiento contemporáneo[23]: un tránsito hacia temáticas de tipo práctico-moral que se ha producido en todas las principales corrientes y tradiciones filosóficas: de la filosofía analítica al postestructuralismo y postmodernismo, de la hermenéutica a la filosofía crítica. En este tránsito debe identificarse el último paso realizado desde la problemática del relativismo: la relatividad de los valores y de los lenguajes, de los paradigmas y de las perspectivas teóricas se supera no sólo por razones éticas (por la urgencia de coordinar los fragmentos dispersos

[23] Véase A. Honneth, «L'altro della giustizia. Habermas e la sfida etica del postmodernismo», en *Fenomenologia e società*, 1, XVIII, 1995, págs. 83 y ss.

de la razón, ya que pueblos, naciones e individuos disponemos de principios orientativos para la acción), sino, también, gracias a la efectiva comunidad de motivaciones ético-prácticas de los distintos lenguajes, perspectivas, paradigmas, etc. (universalidad de hecho y de derecho del problema ético). O bien, por el contrario, la propia pluralidad de los lenguajes y de los paradigmas se identifica como premisa de una nueva forma de reflexión moral que ubica justo en el centro la noción de respeto, diferencia, «atención» al prójimo, distanciándose del igualitarismo de la universalidad de la ética tradicional, es decir, de la ética del «tratamiento imparcial» (véase II, 3, apars. 19 y 20).

8. *El giro ético del pensamiento contemporáneo*

El desarrollo del movimiento de «disgregación» del territorio filosófico iniciado en la segunda mitad del siglo XIX parece que culmina, hacia la segunda mitad de la década de los años ochenta, en la elección de la ética (o de la filosofía práctica: la versión de la moral más dúctil y menos teóricamente normativa que por ejemplo se ha tematizado como *phronesis* por Aristóteles, en la *Ética a Nicómaco,* o que ha defendido Kant en obras como *Antropología en sentido pragmático* o *Fundamentación de la metafísica de las costumbres)* como terreno privilegiado de la praxis filosófica.

El tránsito se detecta a partir de la década de los sesenta en autores como Gadamer o Bubner (véase II, 2), aunque se hace también evidente en los propios teóricos del postmodernismo y del textualismo que, en el transcurso de la década de los ochenta, pasan de la teoría del fin de los valores y de la muerte de Dios y del hombre a un, cada vez más pronunciado, compromiso ético (véase II, 4)[24]; y se puede identificar también en los analíticos, cuyas investigaciones en el ámbito ético-político, con la atenuación de los intereses epistemológicos, han encontrado una nueva centralidad y nuevos desarrollos.

La «rehabilitación» de la ética puede justificarse por distintas razones, que se pueden clasificar de la siguiente manera:

[24] Sobre el giro ético en los principales teóricos del postestructuralismo véase II, 4, los apartados dedicados a Foucault, Derrida, Lyotard y el apar. 11 (ética postmoderna); véase además A. Honneth, «L'altro della giustizia. Habermas e la sfida etica del postmodernismo», cit.

— la crisis de la generalización teórica, la anomalía en la cual se ha encontrado la manera clásica de hacer teoría a partir de generalizaciones, ha comportado un nuevo interés por la singularidad y el individuo, y el ámbito de teorización en el cual el individuo se respeta, e interviene de un modo determinante es precisamente el ámbito de la reflexión ético-prática (Arendt, Lévinas, Derrida: véase I, 3, II, 2 y 4; éticas postmodernas, feministas, diferencialistas); inversamente, se puede entender que la reivindicación de la «concreción» del individuo característica de las teorizaciones éticas feministas y postmodernas han provocado una crisis posterior de la generalización teórica;
— la relación-conflicto entre filosofía y técnica se va resolviendo en un diálogo en el cual la filosofía figura como interlocutor de la técnica, con la tarea de señalar los riesgos implícitos en sus desarrollos (éticas ontológicas: Vattimo, Jonas, véase II, 2);
— la eventual carencia de actualidad de la filosofía como disciplina no elimina la actualidad y la urgencia de los problemas típicamente «filosóficos» que se presentan en distintas prácticas sociales como la del juez, el médico o el científico (ética jurídica, bioéticas, deontologías profesionales): esto indicaría que si bien la filosofía ya no responde a la exigencia humana de la verdad, debe y puede todavía responder al menos problemáticamente a la exigencia humana de la eticidad; véase, por ejemplo, la importancia resolutiva de la argumentación ética en la disputa sobre lo postmoderno/moderno y sobre lo trágico/débil (véase II, 2 apar. 19): la cuestión central no es el *fundamento* de la paradoja, de la anomalía, sino el comportamiento ético-político que se obtiene de la misma;
— finalmente, la relación entre teoría y praxis postulada por el marxismo y la noción de teoría como ejercicio de transformación de la sociedad han mostrado un evidente destino antinómico, especialmente en la dialéctica negativa de Adorno (véase II, 3, apar. 12) y en los desarrollos del postestructuralismo (véase II, 4, apar. 15), según el cual la filosofía después de la década de los setenta se ha identificado también, y sobre todo, como reflexión sobre el fracaso de las pretensiones, por parte de la teoría, de liderar una praxis emancipativa; esto ha introducido la necesidad de repensar el papel de la reflexión ético-práctica y proponer otras formas de racionalidad práctica, otros tipos de relación entre la reflexión y el obrar (véase el debate sobre teoría política en el interior y en el exterior del mar-

xismo y el movimiento de rehabilitación de la racionalidad práctica, en particular Bubner, *Handlung, Sprache und Vernunft*, cit.).

9. *Las razones posibles y el debate sobre la filosofía práctica*

Con el movimiento de «rehabilitación de la filosofía práctica», que aparece en Alemania en la década de los sesenta, se adquiere una plena consciencia de la relación entre la crisis de la razón y el renacimiento de la reflexión ético-práctica (véase II, 2, apar. 18). La fórmula ha aparecido como título de una antología de escritos supervisada por M. Riedel, *Rehabilitierung der praktischen Philosophie* (Rombach, Freiburg, 1972 y 1978, 2 volúmenes), pero el movimiento ya se había estado gestando en los años precedentes por distintos autores que habían continuado con el debate, central en la tradición fenomenológico-existencial, sobre la relación entre ciencias de la naturaleza, ciencias del espíritu y filosofía (véase I, 1).

El problema del cual nace la *Rehabilitierung* se identifica con la ubicación de la filosofía respecto a las ciencias empíricas, naturales e histórico-sociales (véase también II, 5); el movimiento nace como una recuperación del interés filosófico por las temáticas de la acción, de la moral, del derecho, aunque se configura a menudo como una «rehabilitación de la filosofía en cuanto filosofía», como observa Helmuth Kuhn («Its Praktische Philosophie eine Tautologie?» en *Rehabilitierung der praktischen Philosophie*, cit., vol. I). La reafirmación de la racionalidad práctica posee una precisa relevancia «metafilosófica» y una clara entonación polémica respecto al imperialismo de la razón científico-técnica: la racionalidad práctica vuelve a emerger como razón «distinta» a la racionalidad moderna, instrumental, descrita por Max Weber.

En las obras de Weber la praxis y la naturaleza de la razón moderna han recibido una completa explicitación (véase también II, 3). La tesis de Weber de mayor relevancia en el debate es la idea de la no evaluatividad de la ciencia (véase *Gesammelte Aüfsätze zur Wissenschaftslehre*, cit.). «Ciencia», en Weber, significa saber *descriptivo y neutral* que tiene como tarea la indicación de los medios útiles para la consecución de ciertos *objetivos*. Esto significa que una perspectiva científica se caracteriza por la ausencia de cualquier valoración de los objetivos y también por el hecho de que los medios son discutidos y evaluados sólo sobre la base de su funcionalidad instrumental.

La manifestación del «cálculo racional» en toda esfera de la vida social («racionalización»: véase también II, 2 el debate sobre la secularización) nos ha llevado al «desencanto del mundo», es decir, a la imposibilidad de referirnos a valores incondicionados y extracontextuales, a la imposibilidad de concebir una filosofía de la historia y de hallar un significado unívoco que ordene conceptualmente la realidad. Muchos problemas se mantienen sin resolver, pero lo que es interesante señalar aquí es que Weber, de esta manera, individualizaba, por un lado, una única razón científica en la obra de los diversos ámbitos cognoscitivos y, por otro, reconocía como cualidad propia de esa razón la incapacidad de valorar de forma generalizada los objetivos y las finalidades, la incapacidad de sustraerse al ámbito de las relaciones medios-fines.

Esta naturaleza *ambigua* de la racionalidad instrumental (existe una única forma de razón pero es esencialmente incapaz de pensar de modo unitario y general) puede ser identificada como raíz del distanciamiento entre las dos corrientes de recuperación de la filosofía práctica, y de refundación ético-práctica de la razón, que ha dominado el pensamiento alemán entre la década de los sesenta y la de los ochenta y que ha arrastrado a Habermas y Apel hacia una recuperación de la universalidad filosófica en términos «kantianos»; y a Gadamer, su discípulo Rüdiger Bubner (véase II, 2) y otros pensadores, hacia una recuperación de la noción filosófica de *praxis* en términos «neoaristotélicos».

El trasfondo común de las dos tendencias es la antítesis entre pensamiento filosófico y racionalidad científica que se ha desarrollado en las obras de Husserl, Adorno, Horkheimer, Heidegger (véase I, 1), y que se presenta como la raíz de la divergencia entre analíticos y continentales. La razón científico-técnica ha excluido la filosofía práctica, como reflexión sobre la acción y sobre los ámbitos y objetivos de la acción, del ámbito de la razón. En la epistemología derivada de la racionalidad (weberiana) instrumental se defiende que entre el reino científico-técnico de la teoría y el individualista y precientífico de las elecciones no existe un territorio intermedio. No es posible una evaluación racional precisa de los valores, ni tampoco de las elecciones o de los objetivos, cada razón para decidirse se remite al arbitrio subjetivo, cada evaluación se remite a la inverificabilidad de las elecciones individuales.

Esto comporta, ante todo, la ausencia de un territorio de investigación para la ética (y, por tanto, la imposibilidad de concebir una «ciencia política», por ejemplo, que dé cuenta de los fines y de los valores: véase L. Strauss, *What is Political Philosophy?*, Glencoe, Ill., Free Press, 1960)[25]; en segundo lugar, comporta, sobre todo (véase Habermas),

[25] Trad. it. Urbino, Argalia, 1977.

una curiosa circunstancia de imposibilidad: la racionalidad medios-fines no puede evaluar los propios objetivos en absoluto. De aquí se deriva la afirmación de un irracionalismo de fondo en el propio ámbito de la razón instrumental: la imposibilidad de valorar globalmente los objetivos y ponerlos en relación entre ellos genera una condición de «irresponsabilidad» (un mecanismo análogo a la «cristalización» de los procesos en la civilización de la época industrial tardía señalada por Gehlen: véase II, 4, apar. 12).

La exclusión de la ética de la racionalidad[26] ha generado la dialéctica entre razón e irracionalismo que (como hemos señalado en I, 1) era la base de las reflexiones frankfurtianas. Pero los aspectos problemáticos de la racionalidad técnico-científica, que dependen directamente de la disociación de hechos y valores («ley de Hume»), son esencialmente los siguientes:

(a) hegemonía de la razón instrumental: reducción de la racionalidad a la esfera científico-técnica y, por tanto, ausencia de un territorio intermedio entre irracionalismo y racionalidad medios-fines;

(b) traslado de la evaluación al ámbito del arbitrio *subjetivo:* la esfera ético-política no es objeto de evaluación racional;

(c) ausencia de *universalidad:* no es posible concebir un punto de vista global de evaluación de los objetivos y de las posibilidades prácticas;

(d) ausencia de *concreción:* dominio de un saber metódico no contextual que conoce de antemano sus propias maneras de proceder y las aplica a la realidad.

Todos los teóricos de la racionalidad práctica, incluyendo tanto a Habermas y Apel como a Gadamer, Bubner o Arendt, comparten los primeros dos aspectos. Los dos últimos, en cambio, señalan las dos direcciones divergentes: el tercero encierra el problema del cual surge la propuesta de corrección de la racionalidad moderna defendida por Habermas y Apel, el cuarto representa el punto de partida del pensamiento contextual, extrametódico, «antiteórico», de Gadamer, Bubner y otros.

A continuación se pueden presentar de forma esquemática las respectivas soluciones, la versión universalista y la contextualista de la corrección práctica de la racionalidad, que se perfilan inicialmente:

[26] Véase G. Fornero, «La riabilitazione della filosofia pratica in Germania», en *Storia della filosofia*, cit., de forma especial págs. 195-198.

(a) *extensión* de la noción tradicional moderna de razón (Apel, Habermas); o bien, pluralización de las formas de racionalidad (Gadamer, Arendt, Bubner, Ritter y otros);

(b) apelación a la «esfera pública» o a la *polis* (Habermas, Apel), o bien al *ethos* (Bubner, Gadamer, Ritter y otros);

(c) recuperación de la universalidad sobre el plano del lenguaje entendido como a priori de la experiencia y de la comunicación (Habermas, Apel), o como «espíritu objetivo», horizonte común del logos contemporáneo (Gadamer);

(d) reivindicación de la contextualidad y de la contingencia de las experiencias en cuanto experiencias lingüísticas y de la imposibilidad de operar teóricamente, «anticipando» el método o la estrategia, en el ámbito de la praxis (Bubner, Gadamer).

De forma más detallada, los teóricos de la «rehabilitación de la filosofía pactican», a partir de fundamentos aristotélicos, contraponen al modelo unitario de razón que inspira la cultura moderna la idea de una contextualidad y pluralidad de las formas de la razón («contextualismo») y de diversos tipos de racionalidad que se practican en distintos sectores del saber: ideas que ya se expresan en la forma de pluralismo intrínseco que era propia de la praxis filosófica aristotélica (el origen del movimiento se revisa, como señala F. Volpi, *op. cit.*, en las lecciones heideggerianas sobre Aristóteles desarrolladas en Friburgo y Marburgo en la década de los años veinte: véase II, 2). Cuatro puntos de referencia son bibliográficamente útiles para aprehender el sentido «metafilosófico» del neoaristotelismo práctico, además de los ya citados volúmenes sobre la *Rehabilitierung: Verdad y método* de Gadamer (cit.), *Handlung, Sprache und Vernunft* de R. Bubner (cit.), *Vita activa* de H. Arendt (véase II, apar. 18), y *Metaphysik und Politik. Studien zu Aristoteles und Hegel* de J. Ritter (Frankfurt, Suhrkamp, 1969; véase II, 2, apar. 17).

Aristóteles aparece (véase *Verdad y método*, cit.) como el primer teórico de la diferencia entre el saber moral de la *phronesis* y el saber teórico de la *episteme*. La *phronesis*, el saber que guía la acción moral, es indeterminado, flexible y problemático, «lo que es justo», escribe Gadamer, «no se encuentra plenamente determinado de una forma independiente de la situación en la cual yo debo actuar de forma justa». A diferencia del saber técnico *(poiesis)*, cuyo objeto es el obrar que produce objetos, el saber práctico no conoce de antemano sus propias reglas y procederes, sus propios fines y medios, pero se encuentra entregado al «trabajo incesante» de la deliberación (d).

En algunas obras sucesivas o contemporáneas a *Verdad y método*, Gadamer ha especificado que el papel propio de la hermenéutica, como perspectiva filosófica «universal», consiste precisamente en el hecho de ser una forma de *phronesis* o filosofía práctica que se ejercita «en la inmediatez de la situación» y no anticipa normativamente los propios objetivos y maneras de proceder. La misma distinción aristotélica entre *praxis* y *poiesis* se encuentra en la base de la crí-

tica dirigida por Arendt al concepto marxista de praxis ligado únicamente a la esfera del «trabajo» (sobre el cual, por el contrario, sería pertinente fundamentar de forma exclusiva la noción de *poiesis:* véase II, 2).

Otros autores han desarrollado de distintas formas la idea de una racionalidad alternativa a la técnico-científica a partir de una relectura de Aristóteles. Wilhelm Hennis se ha decantado por una recuperación de la lógica dialéctica entendida en términos aristotélicos como lógica de lo «verosímil» (véase también la hipótesis de una racionalidad con trasfondo *retórico* desarrollada por Perelman y Olbrechts-Tyteca)[27]. La racionalidad práctica sigue este tipo de lógica, procede de un modo tópico-retórico y no apodíctico-deductivo, moviéndose desde premisas que aparecen como «aceptables a todos, o bien a la inmensa mayoría o bien a los sabios». Se debe señalar también la posición de Ottfried Höffe como especialmente significativa ya que contiene un esbozo de «sistematización» de la racionalidad ético práctica que tiene en cuenta la experiencia analítica y que intenta una conciliación de Kant y Aristóteles, de las instancias habermasianas y apelianas de universalidad (c) y las hermenéuticas de concreción (d)[28].

Desde el punto de vista de Bubner (véase II, 2, apar. 18 y *Handlung, Sprache und Vernunft,* cit.), la *phronesis* aristotélica es el verdadero modelo de una racionalidad que se coloca entre la abstracta universalidad de la regla y la contingencia del acaecer histórico. Ésta opera con una lógica completamente distinta a la del saber técnico teórico. La *phronesis* es una racionalidad inmanente a la acción, no obra a partir de una cognición filosófica del bien o de lo justo, sino que se deriva de la realidad vivida de la praxis (pág. 204) (d).

La primera consecuencia de esta revisión de la noción de praxis es la caída del privilegio del intelectual-filósofo y lo que se deriva de ello en el plano del trabajo filosófico: «en las cuestiones prácticas se ha puesto fin al saber filosófico el juicio en los interesados. Los filósofos-reyes ya no tienen el gobierno gracias al saber ideal; sus modernos sucesores ya no reinan en nombre de la co-

[27] Véase C. Perelman y L. Olbrechts-Tyteca, *Traité de l'argumentation: la nouvelle rhétorique,* 2 vols., París, Presses Universitaires de France, 1958, y *Justice et raison,* Bruselas, Presses Universitaires de Bruxelles, 1963; *Ethique et droit,* Bruselas, Éditions de l'Université de Bruxelles, 1990. Chaim Perelman (nacido en Varsovia en 1920) ha teorizado sobre una recuperación de la esfera de la retórica contra la prioridad de la lógica. El punto de partida de su tesis es la verificación de una limitación de la realidad muy similar a la que se presenta como punto de arranque de las reflexiones de Gadamer y de los teóricos de la racionalidad práctica. El *Trattato* se presenta de esta manera como uno de los casos de reafirmación de la dialéctica contra el análisis en términos aristotélicos (recuperación de los *Tópicos* y redimensionamiento de los libros *Analíticos).* El punto de vista de Perelman debe ser considerado como significativo ya que surge de una militancia lógica profundizada y conducida a partir del diálogo con los principales teóricos analíticos del lenguaje: Perelman es autor de diversas y discutidas intervenciones realizadas en la revista analítica *Mind* y dirige la revista belga *Logique et Analyse.*

[28] Véase W. Hennis, *Politik und praktische Philophie,* Neuwied am Rhein-Berlín, Lutcherhand, 1963; O. Höffe, *Praktische Philosophie,* Múnich, 1971.

munidad racional de los investigadores, de la misma manera que ya no reinan aquéllos que poseen el monopolio de la crítica»[29]. En este nuevo horizonte, Bubner procede a delinear la «lógica» que preside la racionalidad práctica: los criterios de la praxis se derivan de la propia praxis, se encuentran «presentes en la aplicación factualmente ejercitada» *(Handlung, Sprache und Vernunft,* cit., pág. 268); «en la acción la phronesis se encuentra desde siempre en la obra y el objetivo de la filosofía práctica consiste en descubrir y difundir en la vida vivida esta base de racionalidad» (pág. 262). El proceder de Bubner consiste en traducir en términos prácticos la idea de la «circularidad» histórico-existencial que en Heidegger era el principio de una lógica «ontológica» opuesta a la lógica científico-metafísica de la presencia, y que en Gadamer es el fundamento lógico de una filosofía de la interpretación (véase II, 2).

Frente a estas distintas formas de defensa de *otra* racionalidad, Habermas y Apel han insistido en la potencialidad descontextualizadora de la comunicación, cuyas pretensiones y cuyos principios son en gran parte universalizables (de forma distinta, como hemos visto, según Apel y Habermas no existiría ninguna comunicación). La *Moralbewusstsein und kommunikatives Handlen (Conciencia moral y acción comunicativa)* propuesta por Habermas se presenta como una ética «universalista» válida más allá de los confines histórico-culturales[30].

Habermas sustenta su refundación postrelativista y lingüística de la ética sobre la clásica distinción hegeliana entre «ética» (sede plausible de la universalidad en el ámbito de la reflexión sobre la acción) y «moral» (sede de la «aplicación», ámbito en el cual no se puede prescindir de los individuos históricos singulares y de la contextualidad de su obrar). Tal distinción sirve a Habermas para solucionar la típica problemática del relativismo en ética, es decir, el conflicto entre la universalidad necesaria de las normas y la particularidad de los contextos: la ética exige (y puede obtener) una orientación universalista-formal; la moral es contextualista y concreta. Obviamente, queda el problema del nexo entre los dos planos, y Habermas lo resuelve postulando un tipo de «sabiduría hermenéutica» que opere el enlace entre ética y moral, entre el momento de la fundación y el de la aplicación.

Sin embargo, la delineación de esta sabiduría hermenéutica no se profundiza excesivamente. Habermas se mantiene en un nivel de teorización generalizante que provoca, entre otras, las críticas del pensamiento feminista (véase S. Benhabib, II, 3, apar. 20) y de otros (véase A. Honneth, II, 4, apar. 14 y II, 3, apar. 19). Por el contrario, desde el punto de vista hermenéutico, la aplicación no es una

[29] «Razionalità, forme di vita e storia», trad. it. en AA.VV.; *Ethiche in dialogo,* Génova, Marietti, 1980, pág. 180.

[30] J. Habermas, *Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln,* cit.; véase II, 3 y las discusiones sobre la ética postmoderna contra la ética habermasiana, en II, 4.

cuestión derivada, que se ubica de forma secundaria respecto a la teorización universal, sino que es el punto de partida más auténtico de la teoría. Y el fundamento «ontológico» de esa supremacía de la aplicación, es decir, el trasfondo y el terreno dentro del cual se hace visible, es la esfera contingente del *ethos*.

La referencia al fundamento de la moral en el *ethos* (b) es uno de los requisitos más importantes del neoaristotelismo práctico. Joachim Ritter (véase *Metaphysik und Politik*, cit.) ha presentado las bases para una recuperación del concepto aristotélico de *ethos* (véase II, 2), trazando en éste los presupuestos para una salida de la reflexión práctica desde la interioridad de la deliberación subjetiva (b), sin recaídas en el universalismo. La elección moral contingente se ubica en el horizonte de las «costumbres», usanzas, tradiciones, estilos de comportamiento, que definen el contexto histórico del *ethos* (véase II, 2, apar. 18): por tanto se desarrolla siempre a partir de un mundo de normas preexistentes, no a continuación de una anticipación teórica, no se centra nunca en el arbitrio de lo singular, en la vicisitud de su interioridad solipsista. El *ethos*, como espacio habitual en el cual viven los seres humanos es lo *ya dado* de la situación histórica en la que se ubica la pregunta sobre el ser (y en el cual estamos abocados) según Heidegger y los hermenéuticos.

De esta manera, la fundamentación de la ética en el *ethos* ofrece un soporte de la idea de una racionalidad práctica «inmanente» señalada por Bubner: esto confirma una «eticidad concreta», un complejo efectivo de reglas a las cuales se une la filosofía de forma interpretativa y ofrece una base de racionalidad factual ya activa en la «vida vivida» y ya éticamente orientada a partir de las reglas más o menos expresadas.

La ética del discurso habermasiana (véase II, 3) comparte la huida desde la interioridad de la consciencia ética, es decir, critica el abandono de la reflexión ética en la interioridad subjetiva (b), pero interpreta la postergación al *ethos* como una forma de neoconservadurismo que implica el seguimiento del «de hecho» de la conducta moral[31]. La deliberación se ubica en el orden de la estipulación intersubjetiva (en la «esfera pública», para Habermas): a una moral de la intención se le contrapone (Apel) una moral de la responsabilidad, pero esto no significa de modo alguno que se deba adaptar a instancias ético-prácticas ya ofrecidas. Al contrario, la existencia de un tejido de interacción social autoriza a someter estas últimas a la validez de las instancias éticas universales de la igualdad, por ejemplo, o de la transparencia.

En el debate se expresan dos soluciones distintas para el problema del «otro pensamiento» (véase I, 1) (de la nueva forma de racionalidad que se practica o se piensa a partir de la crisis de hecho o de la impracticabilidad de la razón moderna). En ambas corrientes, la solución se individualiza mediante una forma de recuperación de la racionalidad

[31] Véanse *Conciencia moral...*, cit., y *El pensamiento postmetafísico*, cit.

filosófica, pero en un caso en términos de un universalismo, es decir, de una *extensión* (Habermas, Apel) de la razón; en el otro, en términos de contextualismo, es decir, mediante una *pluralización* de la idea de razón (Gadamer, Bubner, etc.).

Pero a partir de presupuestos análogos (crisis de hecho o de derecho de la racionalidad moderna) se puede pensar, al menos, en una tercera opción, en la que se relaciona de una forma más decidida con la idea del «fin» de un cierto paradigma teórico, al cumplirse una fase de la historia del pensamiento. La importancia misma de las ideas hermenéuticas de una supremacía de la *aplicación*, del *ethos* como trasfondo de una racionalidad contextual-inmanente, de la praxis como obrar no poiético (técnico), es menos evidente si se mantiene en el orden del paradigma kantiano, en la visión *transcendental* de la experiencia y de la teoría en la cual se mueven Habermas y Apel; por el contrario, se convierte en más relevante desde la óptica de un «distinto» —postranscendental, postmetafísico— paradigma teórico.

10. *El fin de la filosofía fundacional y el fin del fin*

a) En todas las teorizaciones recientes sobre la unidad y la pluralidad de la razón se presenta con cierta constancia lo que puede ser denominado como la *paradoja del relativismo*, es decir, el hecho de que declarando la *pluralidad* absoluta de las verdades se preasume la *unidad* de la propia afirmación. Utilizando otras palabras (véase también I, 1, a propósito del nihilismo y del enunciado nietzscheano «ya no poseemos la verdad»): la idea misma de relativismo no parece ser a su vez relativizable y, por tanto, se autorrefuta; o bien: el falsacionismo no es a su vez susceptible de falsación, la historia de la verdad no es o no puede ser una verdad histórica en sí misma, etc.

Como hemos visto, las discusiones sobre esta problemática se han multiplicado en los últimos diez o quince años y han dado lugar a pasajes decisivos incluidos en la praxis filosófica de Apel, Davidson, Bubner y otros filósofos. Una forma posible de examinar la problemática es interpretarla como si fuese un signo o un síntoma de la devaluación de una racionalidad incapaz de soportar fenómenos de autorrefutación o autolimitación (o de admitir una propia e íntima vocación por la paradoja), de los que son claros ejemplos estas antinomias específicas que acabamos de señalar.

Una filosofía que busque la totalidad y perennidad de sus propios fundamentos o que no soporte la eventualidad o el hecho de la au-

torrefutación puede ser definida como una filosofía «fundacional»; el hecho de que actualmente el pensamiento tenga tendencia a enfrentarse de una manera frecuente contra fenómenos de autorrefutación paradójica (autocontradicciones performativas) nos permite suponer que cierta manera de pensar y practicar la filosofía (o de interpretar sus tareas y su destino) ya no tiene lugar para su desarrollo o que quizá ya no se encuentre preparada para *autocomprenderse* de un modo distinto.

Por tanto, se presenta una perspectiva «experimental», en sentido lato, basada en las preguntas : ¿qué significa admitir el carácter preliminar, inevitable, justo y en cierta manera «fundante» de los fenómenos de autorrefutación de la razón tradicional? ¿Podría tratarse de una anomalía, en el sentido kuhniano, que nos remite al fin de la «filosofía fundacional», o bien al fin de la filosofía que se entrega a la firmeza evidencial del sujeto, a la universalidad de los propios objetos, a la normatividad del método? Finalmente, una vez que se ha señalado el *de hecho* de la *paradoja,* de un movimiento infinito *(recursivo:* véase II, 5) que se genera en cuanto hablamos de verdad, no verdad, contextos y principios, universalidad y pluralidad, etc., ¿cuál es el *comportamiento teórico* que debemos seguir, o bien, cuál es la *lógica* que resulta de la paradoja?

Dentro del periodo que comprende desde la década de los sesenta hasta la de los ochenta, la hipótesis del fin de la filosofía fundacional ha recibido principalmente cuatro teorizaciones distintas: el *falsacionismo* de Popper y de sus críticos y continuadores (véase II, 5), el *pensamiento débil* teorizado en Italia por Vattimo y Rovatti (véase I, 1, y II, 2), el *postmodernismo* (véase I, 1 y II, 2 y 4) cuyo teórico más importante ha sido Lyotard y que en los Estados Unidos se ha desarrollado junto al *deconstruccionismo* de Derrida (véase I, 1 y II, 2 y 4), y el *neopragmatismo* americano de los años ochenta (I, 1 y II, 1 y 3).

La crisis o la impracticabilidad de cierto saber «fuerte», universal o «totalizante», «fundacional», es el territorio común de los cuatro recorridos (aunque en algunos aspectos no han llegado a armonizarse). Como hemos visto, la verificación de este estado de cosas se concreta, para algunos y durante cierto tiempo, en la idea de un «fin de la filosofía» ya que (en parte el propio Heidegger compartía esta convicción) la filosofía se concibe de forma exacta como ese tipo de saber fuerte-universal-fundacional que ya se encuentra cercano a su propia conclusión (ésta es la posición de Rorty o de Lyotard). Por el contrario, para otros es sólo un modo de concebir y practicar el pensamiento, sólo un cierto tipo determinado de filosofía es impracticable (ésta es la posición de Popper o de Albert). Para otros (Vattimo o Derrida) se trata de una continuación peculiar del paradigma clásico: una prosecución «irónica» o «distorsionadora» que mientras «secunda» ciertas modalidades tradicionales del lenguaje filosófico muestra la superación del mismo, o que «acompaña» a la metafísica en su declive[32].

El debate sobre el fin de la filosofía fundacional es más vasto y más complejo de lo que se ha ilustrado en estas alternativas (sólo hay que pensar en la variedad de posiciones internas dentro del neopragmatismo, del postmodernismo o del deconstruccionismo)[33]. No es posible recoger este debate de forma completa ya que se ha desarrollado, sobre todo, enmascarado por otras problemáticas como las cuestiones ya afrontadas del sujeto, de la metafísica, del lenguaje, el problema de la racionalidad científica y de su papel en filosofía, la cuestión de la filosofía práctica, etc. Un aspecto discriminador y central puede ser el peculiar tipo de «vanguardia» filosófica representado por la idea del «fin de la filosofía fundacional». En ésta la búsqueda del «otro pensamiento» no se completa con la referencia a precedentes o ulteriores formas de racionalidad (Kant, Aristóteles, el ser anterior a la metafísica, el pensamiento hebreo o, como en Deleuze y Guattari, el pensamiento de la locura), sino en la idea de una especificidad del presente filosófico, de una «novedad» (aunque entendida en sentido problemático) de lo actual.

b) Junto al renacimiento ético-práctico de la filosofía debe señalarse también un vasto movimiento de renacimiento de la filosofía *tout court* que despierta el interés de autores pertenecientes a distintas tradiciones. Un ejemplo de esto es la rehabilitación del idealismo, de la autorreflexión de la consciencia, de la metafísica, o del romanticismo, liderada por pensadores del área de la hermenéutica como Dieter Henrich o Manfred Frank (véase II, 2).

La recuperación de la filosofía defendida por Alain Badiou debe ser considerada como una propuesta importante ubicada más allá de su oportunismo circunstancial (véase también II, 4, apar. 12). Respec-

[32] Véase L. D'Isanto, «G. Vattimo's Hermeneutics and the Trace of Divinity», en *Modern Theology,* 10 (4), 1994; véase también el diálogo entre el pensamiento débil y el pensamiento trágico en II, 2, apar. 19.

[33] Las posiciones «anti-fundacionales» son muchas, diversificadas, operan en distintos frentes y a veces con optimas razones. Manteniéndonos en el panorama italiano, recordemos las posiciones neoparmenideas de Emmanuel Severino, la recuperación de la metafísica promovida por Enrico Berti. Véase, principalmente, de Severino, *La struttura originaria,* Milán, Adelphi, 1981, y de Berti, *Per una metafisica problematica e dialettica,* Milán, Massimo, 1992 y la voz *Metafisica* en *La filosofia,* cit., vol. III.

to al problema del relativismo y del fin de la filosofía fundacional, el punto de vista de Badiou es particular ya que defiende con claridad una naturaleza constitutivamente infundada de la filosofía en toda época y especialmente de la filosofía que se identifica con la «enfermedad platónica» en términos de Nietzsche.

Badiou (véase *Manifiesto por la filosofía,* 1989; y «El fin del fin», 1994)[34] sostiene que el trabajo preliminar de la filosofía consiste en «hacer un hueco», es decir despejar preliminarmente el campo de toda verdad prefundada, para dejar el lugar a los «acaecimientos de verdad». Esta operación (el reclamo de la fenomenología es evidente) no es en absoluto incompatible con una idea pluralista de verdad, ni tampoco es el corolario natural, se trata de una operación que se presenta como una continuación de la operación platónica. Al igual que Platón, el filósofo contemporáneo también tiene como único y verdadero antagonista al *sofista* (no el científico ni el artista). Los sofistas, como en su época, son los que suministran una «economía» de toda afirmación de verdad, es decir, los que «regimentan» las verdades o, si se quiere, los que las relativizan con el objetivo de neutralizarlas.

Actualmente, como señala Badiou, existen todavía las condiciones para la filosofía, la filosofía todavía es posible ya que continúan produciéndose acaecimientos de verdad (verdades científicas, artísticas, políticas, «amorosas» o psicológicas). Se trata, por tanto, dice Badiou, de anunciar o enunciar un único acaecimiento preliminar: «el fin del fin». Sin embargo, Badiou, de esta manera, no hace nada más que confirmar inadvertidamente las distintas «paradojas del relativismo» (es imposible y, a la vez, inevitable relativilizar el relativismo, falsar el falsacionismo, historizar las historicidad de la verdad, etc.): no debe olvidar que, de hecho, también es un «fin» eso que está anunciando.

SUMARIO

Existe un único horizonte metafilosófico, pero faltan las condiciones para decribirlo, esencialmente porque las razones del pluralismo, universalmente compartidas, rechazan la idea y la praxis de *una* razón compartida. Análisis de las distintas formas de pluralismo: contextualismo y relativismo contra universalismo y objetivismo.

Los relativismos. Desplazado el relativismo ético, que constituye probablemente el núcleo originario de la cuestión (aunque también, como se verá, una de las posibles vías para solucionarlo), en filosofía se mantienen tres desarrollos principales del relativismo: el lógico-lingüístico, el epistemológico y el histórico (apars. 2-5). Sin embargo, desde su nacimiento, y en todas sus variantes, la hipótesis relativista reivindica la necesidad de una superación: el pensamiento «después del relativismo» de Gadamer y de otros pensadores hermenéuticos, de Davidson y Putnam, se equilibra con distintos intentos de contraponerse al predominio del paradigma relativista restaurando alguna forma de universalidad e incondicionalidad (apars. 6-7).

Tres formas del «otro pensamiento». Tres caminos se han diseñado para la recomposición de la racionalidad después (o a partir) del relativismo y el pluralismo: el camino de la ética (éticas universalistas de Apel y Habermas; recuperación de la racionalidad práctica de tipo aristotélico); el camino de las distintas formas de superación de la filosofía fundacional (racionalismo crítico, pensamiento débil, postestructuralismo y deconstruccionismo); y el camino de la restauración de la razón filosófica, sin descontinuidad (por ejemplo Alain Badiou). Las paradojas del relativismo indican que en el paradigma filosófico tradicional aparece cierta «anomalía» y postulan la presencia activa de «otro pensamiento» (apars. 8-10).

[34] A. Badiou, *Manifiesto por la filosofía,* cit.; «La fine della fine», en S. Borutti y F. Papei, *Confine della filosofia,* Pavia, Ibis, 1994.

Segunda parte

Escuelas y corrientes

Capítulo 1

La filosofía analítica

Teoría

1. *Una cuestión de estilo*

La expresión «filosofía analítica» se encuentra dotada de cierta problematicidad. Considerada en sentido lato, indica un vasto movimiento que surge en las primeras décadas de este siglo y que despierta el interés de autores de distinto talante que se ocupan del desarrollo de los diversos sectores de la investigación (desde la filosofía de la psicología a la filosofía del derecho, desde la ética a la lógica). El término común, que permite unificar todo el conjunto bajo la única denominación de «filosofía analítica», se considera actualmente como cierto «estilo» de argumentación y escritura, una manera de trabajar en filosofía y de concebir las tareas y los objetivos del discurso filosófico[1].

[1] La definición de la filosofía analítica en términos de «estilo» se ha comenzado a adoptar en la década de los ochenta (véase más adelante, apar. 11): entre los primeros que la utilizan cabe destacar a R. Rorty, en *Consecuencias del pragmatismo*, cit.: véase el cap. 12. La tendencia a caracterizar como analítica «el tipo de investigación que se realiza en los países anglosajones» (M. Santambrogio, «Presentazione», en *Introduzione alla filosofia analitica*, Roma-Bari, Laterza, 1992, pág. V) es discutible, aunque si bien: a) es verdad que «la casi totalidad de la literatura de la materia está en ingles» *(ibídem)* y que los principales filósofos analíticos son actualmente en su mayoría anglosajones; b) esta caracterización se encuentra (terminológicamente hablando) en la base de la subdivisión de la filosofía contemporánea en analítica y continental. Sobre la definición de la filo-

Nadie puede obviar, escribía Ortega y Gasset *(La idea de principio en Leibniz,* cit., pág. 71, «la peculiar dramaticidad y el tono de heroísmo intelectual en el cual la filosofía, y sólo la filosofía, vive»; por el contrario, en un texto de 1911, Bertrand Russell escribía «se han producido excesivas soluciones heroicas en filosofía; un trabajo minucioso ha sido a menudo rechazado; se ha tenido demasiada poca paciencia [...] el verdadero método, tanto en filosofía como en ciencia, será inductivo, meticuloso y no creerá que sea deber de todo filósofo resolver cualquier problema por sí mismo»[2].

Esta idea de la filosofía minuciosa, colaborativa, anti-heroica, se presenta como esencial en el desarrollo del movimiento analítico. De ésta provienen dos aspectos tradicionales del «estilo» que le es propio: ante todo, la propensión por los textos breves donde se afrontan cuestiones detalladas, se adentra en distinciones sutiles y, a menudo, se utilizan lenguajes «disciplinarios», esquemas, formalismo (en general, textos en los que la argumentación se conduce de una forma rigurosa, controlable, de manera que cada paso del procedimiento se encuentre justificado, reconocible a partir de sus razones); en segundo lugar, la idea de participar en una empresa común y, por tanto, el intento de individualizar un terreno *único* de discusión y de acuerdo o de reconstrucción de lenguajes (a partir del modelo de la *lengua característica* de Leibniz) ampliamente compartidos. (Ambos aspectos ya indican la importancia de la *lógica,* entendida en esos términos, para la autodefinición del trabajo analítico: véase apar. 4.)

sofía analítica como «estilo» de argumentación (que para Rorty equivale a una agonística de tipo forense) véase la útil precisión de D. Marconi, «Después del giro lingüístico», en Rorty, *El giro lingüístico:* «la que normalmente se denomina «filosofía analítica» no se caracteriza por la adhesión a tesis filosóficas sustantivas, sino por un *estilo* del cual forman parte las definiciones y las argumentaciones explícitas, el uso de contraejemplos para invalidar propuestas de solución, el recurso —sistemático, aunque no acrítico— a las asunciones del sentido común y a los resultados de las ciencias naturales y de la matemática». Se acostumbra a señalar que la caracterización en términos de estilos se debe no sólo a la variedad en las posiciones de contenido (y en las metodológicas) que caracterizan a la filosofía analítica reciente, sino a la necesidad, que se presenta peculiarmente en la década de los ochenta, de distinguir la praxis analítica de la continental (véase I, 2, apar. 11) y al declive (que se perfila hacia la mitad de la década de los setenta) de la «filosofía lingüística (véase más adelante).

[2] B. Russell, «El realismo analítico», citado por K. Mulligan en «Sobre la historia y el análisis de la filosofía continental», cit.

2. *Lenguaje y pensamiento*

Una decisión de estilo o de método a menudo implica también, o significa, una decisión de contenido (véase I, 2). De esta manera, existe un objeto, un contenido o, mejor dicho, un ámbito de investigación que la filosofía analítica se ha asignado a sí misma en una fase determinada de su historia: el *lenguaje.* Durante mucho tiempo la filosofía analítica ha sido identificada como la *filosofía lingüística* (véase I, 1 y 4), es decir, como: «la concepción según la cual los problemas filosóficos pueden ser solucionados (o disueltos) reformando el lenguaje o ampliando el conocimiento del lenguaje que utilizamos» (Rorty, *El giro lingüístico,* cit.).

Se trata de una definición, compartida por históricos del movimiento analítico con ideas muy diversas como Rorty, Dummett, Tugendhat (véase apars. 23-25), que puede ser útil para caracterizar la filosofía analítica más clásica, del neopositivismo y Wittgenstein a Quine y Davidson, de la década de los años veinte y de los años treinta a la de los setenta. De esta manera, el rasgo verdaderamente nuevo y significativo de la filosofía analítica es el haber descubierto y declarado abiertamente el papel decisivo del lenguaje en el trabajo del pensamiento y el haber concebido una praxis filosófica en sintonía con esta idea.

Sin embargo, la idea de «filosofía lingüística» puede implicar una prioridad del lenguaje sobre el pensamiento, pero no todos los filósofos analíticos, desde los orígenes de la tradición, se encuentran dispuestos a compartir este tipo de reduccionismo. Frege (véase apar. 12) señalaba que la tendencia a «reducir» el pensamiento al lenguaje, o viceversa, era un vicio de los lingüistas o de los psicólogos que el lógico y el filósofo deberían evitar con mucho cuidado; Austin (véase apar. 19) mantenía que el trabajo sobre el lenguaje era sólo una parte del trabajo filosófico; el propio Dummett considera decisivo el hecho de que la explicación del lenguaje deba ser un trámite para la explicación del pensamiento y no un fin en sí misma. Además, muchos filósofos analíticos se encuentran actualmente más interesados en el pensamiento, en los procesos cognitivos o en la naturaleza de la mente que en el lenguaje, y no entienden, de esta manera, que sea determinante el papel del lenguaje como ámbito de solución-disolución de los problemas filosóficos. ¿Se trata del *fin* de la filosofía «analítica» en el sentido más apropiado del término? Rorty afirma que sí, Dummett (véase I, 4, apar. 3) defiende simplemente que algunos analíticos se han «salido» del programa originario, el cual, por otro lado, se mantiene invariable y se está desarrollando.

En realidad, el «distanciamiento» de la filosofía analítica como filosofía del lenguaje está justificado por razones que no contrastan del todo con algunas de las motivaciones iniciales a partir de las cuales nacía la idea misma del análisis del lenguaje filosófico como proceder filosófico privilegiado. De hecho, en ésta operaba de un modo profundo la exigencia de solucionar una cuestión que como hemos visto (I, 4) domina el pensamiento centroeuropeo a finales del siglo XIX: el problema del *objeto* en general, y del *objeto filosófico* en particular.

Uno de los objetivos iniciales de Frege era entender la naturaleza de los «objetos lógicos», es decir, de esas entidades, como los números, que no «vemos», pero que *existen* a todos los efectos (véase I, 4, apar. 5). ¿Se encuentran «en la mente» los objetos de este tipo, como por ejemplo el ecuador? Nosotros no vemos el ecuador, pero sabemos si un punto se encuentra por encima o por debajo del mismo y lo «sabemos» de una forma distinta a como «sabemos» que tenemos dolor de cabeza o que tenemos miedo.

Por tanto, lo que le interesaba a Frege era sobre todo el estudio del *pensamiento* como entidad no empírica (no vemos los objetos lógicos), ni psicológica (el ecuador no es asimilable a un estado mental), sino como entidad lógico-lingüística, como pensamiento-significado. Ya hemos señalado (I, 4) que en Frege no se encuentra expresamente teorizada una idea de «filosofía lingüística», aunque considere el lenguaje como el único «espejo» a nuestra disposición para reflejar-representar el pensamiento y aunque, de hecho, utilice la filosofía como análisis del lenguaje. Sin embargo, reflexionando sobre la noción de análisis es posible entender mejor las razones de la referencia a la configuración *pensamiento-y-lenguaje* y el motivo por el cual el uno y el otro se encuentran estrechamente conectados en el desarrollo del movimiento analítico desde sus orígenes hasta la actualidad. (Una de las razones por la que Frege es considerado como el fundador de la filosofía «analítica» reside en el hecho de que él rehabilitó la noción de análisis que Kant había infravalorado considerándola como un desarrollo tautológico infecundo: véase C. Mangione y S. Bozzi, *Storia della logica,* Milán, Garzanti, 1994, págs. 335-336.)

3. *Análisis*

a) El análisis se diferencia de otras manera de actuar porque no consiste en poner en conexión entidades diferentes (conceptos y experiencias científicas, por ejemplo) sino en desarrollar (descomponer, explicitar) lo que se *dispone* (en este sentido se podría decir que se encuentra gobernado por un riguroso criterio de *inmanencia,* o también, como ha sostenido Tugendhat, que se trata de un proceder *reflexivo)*[3]. Pensemos en la distinción kantiana entre juicios analíticos y sintéticos: sólo los segundos ponen en conexión entidades distintas, aportan algo de «nuevo» a lo que ya sabemos; los primeros se limitan a desarrollar lo ya sabido, a entender las articulaciones internas. Dice Kant: en éstos «el predicado pertenece al sujeto como una cosa que se encuentra contenida (implícitamente)».

Dentro de este contexto surgen una serie de problemas, pero uno de los que más llaman nuestra atención es el siguiente: ¿qué es eso de lo cual «disponemos»? A partir de Descartes, una parte importante de la filosofía tradicional ha respondido diciendo: el *pensamiento.* Cuando razonamos y pensamos, pero también cuando experimentamos, nosotros nos movemos esencialmente dentro del pensamiento, eso de lo cual, sin duda, disponemos es el pensamiento. Sin embargo, todavía nos queda por definir *qué es* el pensamiento del cual disponemos «con evidencia» y *cómo* se nos ofrece esa posibilidad de analizarlo. Ese problema ha emergido de un modo significativo después de Kant (véase I, 4, apar. 2), cuando se trató de entender en qué consiste exactamente el ámbito de lo «transcendental» (de lo a priori) que Kant había reconocido como el ámbito propio de la filosofía.

La filosofía analítica nace como filosofía lingüística de la idea —que ya señala Frege en su momento, pero que se defiende de un modo más explícito más tarde con el neopositivismo y con Wittgenstein)— de que el ámbito dentro del cual nos movemos en el análisis del lenguaje consiste en una clarificación lógico-filosófica y en una clarificación lingüística. De hecho, lo que denominamos «pensamiento» no es tanto o sólo el flujo de conciencia (el *kennen,* como señalaba Moritz Schlick; o el «proceso psicológico del pensar, como decía Frege), sino un conjunto de configuraciones cuasi-objetivas, simbólicas: conceptos, pensamiento, y de forma más general estructuras lógico-lingüísticas que constituyen el conocer como *erkennen*[4]. Y a partir de la

[3] E. Tugendhat, en *Vorlesungen zur Einführung in die sprachanalystische Philosophie,* cit., señala que la filosofía analítica comparte el rasgo *reflexivo* de otras filosofías tradicionales como el kantismo o el idealismo alemán. Esta posición puede ser discutida pero es útil para entender las conexiones del pensamiento analítico con las corrientes europeas de los mismos años y con la tradiciones filosóficas en general.

[4] La visión realista del objeto lógico que hereda Frege del maestro Lotze es típica del trasfondo «platónico» sobre el cual se inserta el pensamiento logicista (también en Russell y más tarde de una forma más evidente en Alfred N. Whitehead, pensador relacio-

«confrontación» recíproca de estas configuraciones, de su conectarse de un modo impreciso o imperfecto, de su manera de relacionarse de forma equívoca con la experiencia, surgen los problemas de los cuales el análisis se ocupa (véase I, 4: la «hipostatización» de funciones lógicas, el universal que se convierte en idea o *ousia,* la interpretación empírico-ontológica de las cuestiones relacionadas con el «sentido»).

b) Sin embargo, es evidente que la idea de concebir el trabajo filosófico como análisis lingüístico no se encuentra privada de aspectos problemáticos o ambiguos. Ante todo (véase I, 4), la noción de análisis posee al menos tres posibles interpretaciones, es decir, se puede concebir como *descomposición,* reducción del complejo a elementos simples no ulteriormente descomponibles (se trata de una idea que figura sobre todo en el neopositivismo y en el primer Carnap, aunque se encuentra también en Frege, Russell y Moore, y sobrevive de forma distinta en la praxis analítica); como *desarrollo* de lo no expresado (un punto de vista anticipado por Frege y expresamente formulado por Paul Grice: véase apar. 20); como *traducción* o *paráfrasis* (ésta es la idea más común, radicalizada por Quine pero de hecho practicada por todos los analíticos a partir de Russell: véase apar. 14). Como hemos señalado (I, 4), a cada uno de estos modos distintos de concebir el análisis le corresponden prácticas filosóficas notablemente diversas:; y por otro lado, la propia idea genérica de análisis como desarrollo inmanente, privado de conexiones con lo empírico, ha sido también discutida, en particular por Quine (véase apar. 19).

Es importante señalar que la noción de análisis lingüístico deja abierta una variedad de opciones correspondientes: a) las *razones* por las cuales se examina el lenguaje (con el objetivo de entender su funcionamiento, o para «desenmascarar» los falsos problemas metafísicos, o para entender el «pensamiento», los significados de los cuales el lenguaje es portador); b) el *modo* de utilizarlo (comparación del lenguaje natural con los lenguajes lógicos «construidos»; investigación sobre los valores conceptuales e históricos de las palabras; clasificación de los «usos» lingüísticos); c) el tipo de lenguaje sobre el que versa la investigación (lenguaje común o científico, filosófico, «lengua ideal» o lenguajes formalizados). Por último, también sobre el plano ontológico,

nado con la filosofía analítica sobre todo por haber sido el maestro de Russell y coautor, junto al propio Russell, de un texto básico del movimiento analítico, los *Principia Mathematica.* Sobre el platonismo de A. N. Whitehead véase *Process and Reality,* Londres, Macmillan, 1929 (trad. esp.: Paraninfo, 1981).

no parece del todo legítimo asignar una prioridad al lenguaje sobre el pensamiento. En este sentido, es posible preguntarse *qué es* el lenguaje exactamente de la misma forma en la que nos preguntáramos qué es el pensamiento, y del mismo modo nos encontramos que no hallamos respuesta.

La complejidad de las nociones de análisis y de lenguaje (puntualmente reflejada en las distintas realizaciones históricas del programa analítico) es una de las razones que provocan, en la década de los ochenta, esa autocomprensión del movimiento como praxis de un cierto *estilo* argumentativo del cual hemos partido. El interés por las cuestiones relacionadas con el lenguaje, el pensamiento y sus relaciones, a menudo concebidas y estudiadas (con la correlativa tendencia a considerar los distintos ámbitos de investigación, como por ejemplo la ética o el arte, como ámbitos de relevancia *cognitiva),* se mantiene, sin embargo, dominante; y ese interés puede ser visto como una consecuencia de la elección originaria del análisis (procedimiento «inmanente», «reflexivo») como método propio de la filosofía.

4. *Lógica y filosofía*

El análisis que Frege defendía contra la devaluación kantiana era el análisis *lógico, formal.* A partir del análisis del lenguaje en términos de «funciones de verdad», este autor logra extraer una «fecundidad» del análisis que parecía inconcebible desde la óptica tradicional.

En efecto, Frege había iniciado sus investigaciones escribiendo la *Ideografía* (1879), un intento de formalización lógica del lenguaje que ha sido considerado como el acto del nacimiento de la lógica formal moderna, y justo en esa obra había percibido la «sorpresa» que genera la individualización de la relación entre los *esquemas* y las proposiciones. Más tarde, y de manera repetida, Frege subraya que las proposiciones se encuentran comprendidas, «contenidas», en los axiomas, no como «las vigas en la casa», sino como «la planta en la semilla». A partir de esto se concluía que el análisis es un *desarrollo,* no es una simple aclaración de lo que ya sabemos, sino una operación que hace emerger conceptos nuevos exclusivamente mediante el trabajo lógico, sin recurrir a la experiencia empírica y sin referirse a la experiencia psicológica interior[5].

[5] Sobre todo esto se puede consultar el trabajo de Eva Picardi, *La chimica dei concetti,* Bolonia, Il Mulino, 1994, en particular págs. 181-210, libro muy útil para comprender

Esta conexión preliminar entre análisis y lógica formal (por otro lado, Aristóteles denominó «analítica» a la sección del *Organon* que trataba sobre el silogismo, y fue justo con la aplicación de la teoría del silogismo como nacieron las primeras experiencias, anteriores a Frege, de formalización lógica: Boole y los algebristas irlandeses) debe ser considerada como un aspecto esencial dentro de la historia del movimiento analítico, aunque no siempre ha sido propuesta en los términos indicados por Frege. En Russell, el análisis es revelación de la *forma lógica* de los enunciados (1903), y se alcanza a través de la referencia a los principios de la lógica matemática; Carnap (1934) defendía que existe una «sintaxis lógica» del lenguaje, definida mediante técnicas introducidas por Frege y Russell, y que el desconocimiento de ésta es la causa de los errores y de los problemas filosóficos; Ryle (1932) proponía la existencia de una «estructura lógica de los hechos» o una «geografía de los conceptos» (1945) a la cual el análisis debe remitirse para descubrir y prevenir los errores lógico; Ayer (1936) llegaba a concebir la filosofía como una versión «reflexiva» de la lógica.

El recurso a la lógica formal y la convicción de que este recurso no sólo confiere un alto nivel de *rigor* a la investigación sino que también ofrece unas buenas oportunidades heurísticas (además de, naturalmente, garantizar la posibilidad de compartir los resultados en un terreno de comparación intersubjetiva que se convierte en el objetivo de la lógica como lengua universal) permanecen como constantes e indiscutibles del análisis hasta la década de los cincuenta. Poco después (véase apars. 10 y 17-20), la idea de la lógica como estructura objetiva, interna al lenguaje natural (Ryle), o como lenguaje ideal a la cual el lenguaje ordinario debe uniformarse (Russell, Carnap, Ayer) se devaluó y el recurso a los formalismos comenzó a considerarse menos imprescindible. El propio Wittgenstein, que había sido uno de los maestros de la aplicación de la lógica al análisis filosófico, desde el principio de la década de los treinta comienza a declarar la inutilidad de la lógica formal en filosofía y poco después los filósofos del lenguaje ordinario de Oxford y Cambridge practicaron un tipo de análisis que prescinde totalmente del uso de los formalismos (en parte siguiendo el ejemplo de Moore que fue repetidamente invitado, por parte de Russell, a que estudiara la lógica matemática y el cálculo diferencial pero que, sin embargo, nunca siguió el consejo).

De todas formas, la *confianza* en la representación esquemática o en el desarrollo de modelos teóricos de cualquier tipo se mantiene como un requisito típico del estilo analítico y como un elemento crucial de divergencia respecto al pensamiento continental. Exceptuando el estructuralismo, que surge de una noción de «pensamiento formal» cercana a la concebida por Frege (véase el «modelo francés» en filosofía de la ciencia: II, 5), todas las corrientes de la filosofía europea se caracterizan por el rechazo de la formalización, por la aversión hacia todo intento de esquematización o modelización del pensamiento, por una concepción de la filosofía como praxis que prescinde de la representación formal de los propios resultados[6].

5. *Otros confines: lingüística, psicología*

Como análisis del lenguaje dotado de pretensiones de cientificidad, la filosofía analítica ha tenido que confrontarse además con las *ciencias del lenguaje* antiguas y contemporáneas. Si, al principio, la lógi-

los orígenes de la filosofía analítica y, sobre todo, para percibir las afinidades y las divergencias con las corrientes de la filosofía continental, como la fenomenología, el heideggerianismo o la hermenéutica, en la misma línea de M. Dummett *(Origins of the Analytical Philosophy*, cit., aunque con referencias a Heidegger y a otros pensadores menores. Hemos de señalar que uno de los temas fundamentales del análisis neopositivista es la negación de la idea de una fecundidad del pensamiento puro. En *Wissenschaftliche Weltauffassung*, cit., se puede leer: «La investigación lógica [...] muestra que el pensamiento, la inferencia, consisten simplemente en el paso de unas proposiciones a otras proposiciones que no afirman algo que no se encuentre ya afirmado en las primeras (transformación tautológica).» De este planteamiento procede esa visión «composicional» del análisis compartida por los primeros analíticos como *descomposición* de enunciados complejos en enunciados simples constituyentes «aserciones sobre lo dado» (cfr. más adelante).

6 Hablar de «lógica» sin especificaciones puede dar lugar a equívocos, aunque la disciplina en su núcleo central (cálculo proposicional, cálculo de predicados) posee cierta estabilidad epistemológica. De hecho, las «aplicaciones» de la lógica (de manera particular a partir de la teoría de la computabilidad) no sólo han dado lugar a nuevas simbologías, sino que también han generado nuevas modalidades de simbolización. El propio ámbito de la lógica clásica se ha abierto a nuevas orientaciones como las lógicas «alternativas», «extendidas» o «desviadas» (plurivalentes, paraconsistentes, vagas); a partir de la teoría de la computabilidad, sector interno de la lógica matemática, se ha desarrollado un ámbito vastísimo de investigaciones relacionadas con la ciencia de las calculadoras; existe una floreciente área de investigación en el campo de la lógica «informal» (de la cual se ocupa, entre otros, Douglas Walton, *Informal Fallacies*, Amsterdam-Philadelphia, J. Benjamins Pub. Co., 1987; *Begging the Question*, Londres-Nueva York, Greenwood Press, 1991). Los filósofos analíticos mantienen un diálogo constante con este tipo de disciplinas o intervienen en ellas directamente. Es raro el caso de que un filósofo analítico sea completamente ignorante en el campo de la lógica o de los problemas conectados con la elaboración formal; a menudo, los filósofos analíticos son también lógicos o poseen una formación matemática. Más recientemente, la psicología y las neurociencias se han convertido en las ciencias de referencia más frecuentadas.

ca había sido el punto de referencia privilegiado, más adelante también otros sectores del estudio del lenguaje se fueron implicando en el trabajo de los filósofos analíticos.

Por ejemplo, el desarrollo del análisis del lenguaje ordinario de la década de los cincuenta en Oxford debe también su existencia a la tradición de estudios *filológicos* presente en esa universidad; un filósofo analítico de la primera generación, Stephen Toulmin, se encuentra entre los primeros que critican el uso de la formalización y es conocido también como estudioso de *retórica*. El belga Chaïm Perelman, un maestro de la «nueva retórica» como «filosofía de la argumentación», ha trabajado a menudo en discusiones y en diálogo con los filósofos analíticos (véase I, 5).

Además, como el trabajo de los filósofos ha dado un nuevo impulso a la investigación lógica, de forma análoga la investigación filosófica sobre el lenguaje ha generado importantes contribuciones para el desarrollo de la lingüística. Pensemos, por ejemplo, en la importancia de los teóricos de los actos lingüísticos (Austin, Grice, Searle) para el desarrollo y la fortuna del campo de la lingüística conocido como *pragmática*.

Por otro lado, el territorio del lenguaje-pensamiento, en el cual estaba interesado particularmente Frege, se encontraba muy cercano a la *psicología* y, por esta razón, Frege tenía la necesidad de distinguir el análisis lógico del análisis psicológico, de subrayar la naturaleza objetiva, no «mental», de las entidades lógicas o «pensamientos». A partir de la década de los sesenta, para una amplia parte de la filosofía analítica estas cautelas «anti-mentalistas» se redimensionan y en un periodo de quince años la distancia entre análisis de los significados y el de los «procesos psicológicos del pensar» se reduce notablemente hasta el actual *giro cognitivo* (véase I, 3 y en este capítulo apars. 12 y 28). Si la filosofía del lenguaje y la lógica eran los puntos de referencia preferenciales de la filosofía analítica hasta hace veinte años, actualmente se puede decir que han sido al menos desplazados (si no suplantados) por la filosofía de la mente y por la psicología.

6. *Tendencias de la filosofía analítica*

Es oportuno recordar que lenguaje y pensamiento no son sólo los «objetos» del método (o del «estilo») analítico, sino que, sobre todo, definen su ámbito de trabajo. Esto significa que los pensadores analíticos se ocupan de los más variados argumentos, desde el derecho a la

ética, a la estética y al arte; el aspecto común es que esas temáticas se acostumbran a desarrollar haciendo uso de una investigación argumentativamente «rigurosa» de los significados y de los conceptos en juego y que el interés de tipo «teorético» o cognitivo aparece como dominante.

La relación con la lógica, con las distintas ramas de la lingüística, con las ciencias cognitivas y, por otro lado, la apertura a los más diversos ámbitos de la investigación, provocan que la identificación de los que pertenecen al movimiento analítico sea actualmente una tarea difícil. Por ejemplo, a un lingüista como Noam Chomsky se le considera como un filósofo de inspiración analítica; también John Rawls, teórico del neocontractualismo, es considerado como un filósofo analítico, lo mismo ocurre con el filósofo del derecho Ronald Dworkin; y también se considera como filósofo analítico a Jerry Fodor, el cual se ocupa principalmente de psicolingüística y filosofía de la psicología.

Esta variedad se encuentra en buena parte ligada a los sucesos históricos del desarrollo analítico, al hecho de que su propio origen sea difícil de determinar, que pueda ser ubicado en distintas épocas y comprender distintas «almas»: como se verá, al margen de las posibles referencias a Aristóteles o a Sócrates, a Leibniz o a Kant, el origen histórico del trabajo analítico se descubre (de forma inclusiva o exclusiva) en la escuela de Franz Brentano, en Frege, en Wittgenstein, en el neopositivismo, en Moore o en Russell. Por ahora, refiriéndonos a las características generales del concepto de *análisis* y de *teoría analítica* es posible distinguir:

- un análisis de orientación lógico-lingüística (eso de lo cual disponemos y a lo cual hacemos referencia es esencialmente lenguaje y nuestra tarea principal es formular una teoría del lenguaje);
- un análisis de orientación psico-cognitivo (eso de lo cual disponemos no es sólo lenguaje sino también sentido común, intuición, pensamiento, y el propio análisis del lenguaje nos obliga a preguntarnos por la naturaleza de la mente y de los procesos mentales);
- un análisis entendido (con el dominio de la primera o de la segunda orientación) como método de trabajo, o como «análisis «aplicado», que se ocupa tanto de los problemas lógicos o psicológicos como de los problemas de la justicia, de la política, de la ética, del arte).

7. *Orígenes*

Los orígenes del movimiento analítico acostumbran a identificarse tradicionalmente con dos componentes: el positivismo lógico (o neopositivismo) centroeuropeo que se desarrolla desde la primera década del siglo XX hasta la década de los treinta (Escuela de Leopolis, de Varsovia, Círculo de Viena y de Berlín) y el trabajo de los primeros analistas de Cambridge (Russell, Moore).

Desde el principio existe una *contaminación* entre los dos componentes ya que el positivismo lógico (especialmente en su versión vienesa) se inspiraba en la innovaciones lógicas de Russell y Whitehead (autores de los *Principia Mathematica*, 1910-1913), además de las de Peano y Frege (estos últimos por otro lado habían sido decisivos en la formación de Russell), y del *Tractactus* de Wittgenstein. Además, el trabajo de Frege puede ser pensado como trasfondo único de los dos movimientos: Frege fue el punto de referencia tanto de Russell como de los neopositivistas austríacos, alemanes, polacos; por otro lado, como hemos señalado y como ha sostenido repetidamente Dummett, Frege anticipó el «giro lingüístico» en todas sus variantes, promoviendo incluso el interés por el lenguaje ordinario y por los aspectos ejecutivos, pragmáticos del lenguaje. En resumen, la idea de la filosofía como análisis riguroso, trasfondo común de todos los pensadores analíticos, se puede identificar en el pensamiento austríaco de la segunda mitad del siglo pasado: por tanto, no sólo en Frege, sino también en Franz Brentano, Bolzano y Lotze. Existe documentación sobre el influjo recíproco entre el pensamiento inglés y el pensamiento austríaco de esos años; Brentano hizo que penetrara el estilo filosófico inglés en la cultura continental y, a su vez, este mismo autor y sus discípulos tuvieron una influencia directa en el desarrollo del pensamiento inglés[7].

[7] Esta tesis, que defiende la derivación austroinglesa de la filosofía analítica, se basa en el hecho de que todos los temas típicos del movimiento analítico, es decir, la idea de filosofía rigurosa, la prioridad del análisis lógico minucioso, el interés por las problemáticas ontológicas y cognitivas, y también el sesgo de tipo empirista, son elementos bien presentes en la filosofía austríaca de nuestro siglo. Peter Simons (*Philosophy and Logic in Central Europe*, Dordrecht, Kluwer, 1992), uno de los más importantes defensores de esta tesis historiográfica, ha afirmado que los orígenes de la filosofía analítica pueden situarse en 1837, con la publicación de la *Wissenschaftslehre* de Bolzano: en el «primer siglo» del movimiento analítico, que se concluye con la caída de Varsovia a comienzos de la Segunda Guerra Mundial (1939), el papel de la filosofía polaca, según Simons, puede considerarse como central, como el punto de destino de esa combinación particular de platonismo lógico y empirismo que se debe al influjo conjunto, dentro del pensamiento del imperio hamburgués, de Bolzano y Brentano.

8. *La década de los treinta y de los cuarenta*

Pero ¿cuándo comienza la filosofía analítica? No existe una fecha precisa de exordio. Depende en gran parte del aspecto del programa analítico que se considere como determinante. Si se pone el acento sobre la noción de filosofía como «ciencia» es bastante obvio señalar a Brentano y sus discípulos, ya que fueron los principales teóricos, entre el siglo XIX y el XX, de la filosofía «científica». Si se pone el acento sobre la noción de «análisis» como procedimiento reflexivo (Tugendhat) se debe pensar entonces que ya Frege a finales del siglo pasado hacía filosofía «analítica» a todos los efectos y que, en definitiva, toda la tradición de la filosofía «pura», desde Aristóteles a Descartes y a Kant, puede ser considerada como una forma no autoconsciente de análisis lingüístico.

Si, por el contrario, se da importancia al análisis como procedimiento de confrontación entre sentido común y lenguaje filosófico (una idea de análisis que se presenta en Moore y en sus continuadores), entonces nos debemos remontar en el tiempo todavía un poco más, a la escuela escocesa del sentido común del siglo XVIII. Por otro lado, pensando en la práctica del análisis como simple ejercicio sobre el lenguaje, no contaminado por implicaciones epistemológicas (de teoría de la ciencia o del conocimiento), nos debemos inclinar a identificar como «analítica» sólo la filosofía que surge más tarde en Inglaterra gracias a las nuevas investigaciones de Wittgenstein (años treinta) y el trabajo de Austin (década de los cuarenta y de los cincuenta)[8].

Para tener presentes todos estos aspectos se puede admitir que los «precursores» del movimiento analítico han sido Frege, algunos discípulos de Brentano, los primeros lógicos polacos, Russell, Moore, el primer Wittgenstein, aunque el verdadero y propio movimiento analítico surja más tarde con la confirmación autoconsciente de una «filosofía lingüística», primero pensada como filosofía «lógica» y después como

[8] Esta última es también la tesis de Antiseri, en *Dal neopositivismo alla filosofia analitica* (Roma, Abete, 1966, págs. 7-8), donde se diferencian con claridad los términos neopositivismo, neoempirismo, positivismo lógico.

análisis del lenguaje (ordinario o «ideal»). En esta perspectiva, la fase inicial de la filosofía analítica puede ser ubicada a comienzos de la década de los treinta, cuando se inicia la publicación de la revista oficial del neopositivismo vienés, *Erkenntnis* (1930), y se funda, en Cambridge, *Analysis* (1933)[9].

En la primera mitad de la década de los treinta también se fijan, en algunos escritos canónicos de la corriente neopositivista y de la analítica, los principios esenciales de la filosofía «lingüística»: *Logische Syntax der Sprache* (Viena, Springer, 1934) de Carnap, el ensayo «Sistematically Misleading Expressions» de Gilbert Ryle (en *Proceeding of the Aristotelian Society*, 32, 1932), *Lenguaje, verdad y lógica* de Alfred Ayer (1936). Es en esta misma época cuando se inicia además la difusión del pensamiento neopositivista en el mundo anglosajón (véase I, 2).

Con la llegada al poder de Hitler (1933), muchos intelectuales alemanes, austríacos y polacos se ven obligados a emigrar. Los principales neopositivistas encuentran refugio en América, donde se genera una fecunda mezcla con el *pragmatismo* (véase apar. 15); o bien en Inglaterra, donde se inicia un diálogo (promovido sobre todo por Ayer) entre las ideas del Círculo de Viena y la tradición analítica inglesa. Sin embargo, en Inglaterra (en Cambridge, en 1929, retornaba Wittgenstein, y desde 1930 comenzaba a enseñar en el Trinity College) el neopositivismo no obtenía un gran apoyo y, en cambio, se iba afianzando la tradición de análisis filosófico propuesta (con distintos estilos, aunque con una afinidad de fondo: véase apar. 14) por Russell y Moore.

Por tanto, al final de la década de los treinta se perfila una situación bastante clara: el componente lógico-neopositivista se ha instalado en los Estados Unidos, mientras que el componente propiamente analítico se encuentra sobre todo ubicado en Inglaterra. En ambos casos, el trabajo de la filosofía se concibe como un análisis del lenguaje dotado de requisitos particulares de «transparencia» y rigor. En ambas corrientes, el análisis filosófico se concibe de forma general como un análisis lógico, y la lógica se identifica como una estructura normativa única o como un cierto orden interno del lenguaje a partir del cual podemos

[9] El programa de *Analysis* se encuentra en perfecta sintonía con las ideas manifestadas por Russell en 1911: la revista se propone «publicar breves artículos sobre cuestiones filosóficas circunscritas y definidas con precisión, cuestiones relacionadas con la clarificación de los hechos conocidos, en lugar de prolijas generalizaciones y especulaciones metafísicas abstractas sobre hechos posibles o sobre el mundo en su totalidad» [véase M. MacDonald (ed.), *Philosophy and Analysis*, Oxford, Blackwell, 1954, selección de artículos publicados en las dos primeras décadas de vida la revista].

medir la corrección o la insensatez de los enunciados de la filosofía y disolver los pseudoproblemas. En los desarrollos americanos del neopositivismo prevalecen los intereses metalógicos y epistemológicos (de teoría de la ciencia), mientras que en el pensamiento inglés el análisis se ocupa habitualmente de la solución (o disolución) de problemáticas filosóficas clásicas.

9. *Los dos lenguajes*

En la década de los cincuenta, a la distinción entre análisis americano y análisis inglés tiende a superponerse la distinción entre *dos tipos de lenguaje* (véase I, 4). De la tradición del neopositivismo proviene el análisis del *lenguaje ideal*, que consiste en la «purificación» y «clarificación» del lenguaje (en particular del científico y filosófico) poniéndolo en relación con (traduciéndolo en) un lenguaje *formal* o *regimentado*, es decir, con un lenguaje cuya forma lógica y cuyos procedimientos son controlables, claros, definidos. Esta tendencia, presente ya en Frege y Russell, se expresa ejemplarmente en Carnap, Reichenbach y en sus discípulos americanos como Quine o Goodman. Esta tendencia se desarrolla sobre todo en los Estados Unidos, y es casi ignorada por los filósofos analíticos ingleses[10].

Por el contrario, en Inglaterra se desarrolla (inicialmente a partir del trabajo de Moore) el análisis del *lenguaje ordinario*, entendido:

a) como individualización de los «juegos» que se producen en el lenguaje (el hecho de hablar de sensaciones, por ejemplo, es un juego distinto al hecho de hablar sobre objetos: proponer como hipótesis un único lenguaje neutro que hable de las unas y de los otros es una reducción indebida), con el objetivo esencialmente *terapéutico* de la «disolución» de los problemas filosóficos (véase I, 1 y apar. 3 y I, 4);

[10] Sobre la distinción entre filósofos del lenguaje ordinario y filósofos del lenguaje ideal (I, 4) véase sobre todo la selección de ensayos realizada por Rorty en 1967, *El giro lingüístico* (en particular, sobre «el lenguaje ideal»). El primer documento que permite realizar una reconstrucción de la historia del análisis del lenguaje ordinario en sus orígenes puede que sea *The Revolution in Philosophy*, con introducción de G. Ryle (véase I, 4); véase también el volumen *La philosophie analytique*, actas del congreso de Royaumont de 1958 (París, Seuil, 1962): en particular el ensayo de J. O. Urmson, «Historie de l'analyse», págs. 1-22, y el de E. W. Beth, «Les rapports entre langues formalisées et langue naturelle», págs. 248-249 y 259-260; cfr. además en la selección *The Revolution in Philosophy* el ensayo de Strawson, «Construction and Analysis».

b) como descubrimiento de los *recursos conceptuales* del lenguaje ordinario, no sólo dirigido a resolver «enigmas» de naturaleza teórico-filosófica, sino también a clarificar la dignidad filosófica de las tesis del sentido común.

La primera corriente, nacida de la nueva orientación que Wittgenstein imprime a su pensamiento en la segunda mitad de la década de los años treinta, se desarrolla inicialmente en Cambridge y cuenta con Wisdom y Waismann (que había formado parte originariamente del Círculo de Viena) entre sus principales exponentes. Dentro de esta tendencia se integra también Ryle que, incluso trabajando en Oxford, comparte la teoría wittgensteiniana del análisis como «disolución» de los problemas filosóficos. La segunda, inspirada sobre todo en el estilo analítico de Moore puesta en marcha después de la Segunda Guerra Mundial por Austin, es característica de la escuela de Oxford y ha tenido un amplio y diversificado número de exponentes. Entre los más importantes cabe destacar a Strawson, Grice y el estadounidense Searle.

De esta manera nace lo que durante cierto tiempo se ha conocido como «Oxford-Cambridge-Philosophy», y que rápidamente obtuvo una gran difusión, sobre todo en los Estados Unidos.

10. *Convergencias: el giro pragmático*

Los elementos de divergencia entre las dos corrientes del análisis del lenguaje ordinario no eran realmente muy numerosos. Ambas eran corrientes orientadas a concebir el lenguaje en términos de acciones («juegos», «actos lingüísticos») antes que en términos de proposiciones y de «funciones de verdad». Las dos corrientes eran más bien contrarias a la formalización, al uso de los procedimientos formales para el análisis y la clarificación del lenguaje natural, ya que para ambas la naturaleza esencialmente interactivo-comunicativa del lenguaje parecía desaconsejar este género de procedimientos. Por último, originariamente, las dos corrientes eran contrarias a la adopción de tesis metodológicas específicas y a la construcción de modelos explicativos generales, y proponían un trabajo «local» de solución-disolución lingüística de los problemas.

Como ha señalado Urmson, uno de los primeros históricos del análisis del lenguaje común, la diferencia más relevante consistía en el hecho de que la primera tenía una orientación más teórico-filosófica y menos «lingüística»: el interés de Wittgenstein por el lenguaje provenía de la lógica, mientras que el de Austin (y en general, el de los filósofos de Oxford) provenía de la filología y de la «defensa del sentido común» de Moore. Esta diferencia, en el curso de la década de los años setenta, se fue diluyendo en parte porque la importancia de las teorías de Austin (fallecido en 1960) crecía y, por tanto, el otro punto de vista se mantenía como una prerrogativa de los estudiosos de Wittgenstein (sólo en la década de los ochenta los analíticos americanos comienzan a ocuparse sistemáticamente del segundo Wittgenstein), y en parte porque el propio análisis «de Oxford» adquirió una nueva densidad y un nuevo compromiso teórico-filosófico gracias a la obra de Grice y Searle, que después de la muerte de Austin desarrollaron en una teoría orgánica, densa en implicaciones lógicas, filosóficas y lingüísticas, las intuiciones austinianas.

Por tanto, al final de la década no es advertible la diferencia entre los filósofos del lenguaje común de Oxford y los de Cambridge, y se tiende normalmente a hablar en términos generales de *Oxford Philosophy*. Justo en esos años, algunos de los más importantes exponentes ingleses de la filosofía analítica se desplazan a desarrollar sus tareas docentes en los Estados Unidos, insertándose la nueva visión «pragmática» del lenguaje característica de la Oxford Philosophy en la tradición del pragmatismo americano y en los desarrollos en sentido pragmático que habían ya propuesto para el análisis neopositivista los discípulos de Carnap y Reichenbach, como Quine, Sellars, o Goodman (véase apar. 19).

Parece claro que en el curso de esos años se generó, en el interior del giro lingüístico, un *giro pragmático* que interesa de formas distintas a todos los exponentes de la filosofía analítica. «Giro pragmático» significa desplazamiento de intereses desde un análisis del lenguaje como estructura lógica y como facultad principalmente asertiva (capacidad de producir enunciados que describen estados de cosas caracterizados por ser verdaderos o falsos) hasta el análisis del lenguaje como facultad comunicativa y como conjunto de actividades multiformes, ligadas a otras actividades de tipo social; desplazamiento de intereses que va desde una visión del significado y de la verdad en términos de «correspondencia» a una visión del significado como entidad regulada por estipulaciones e interacciones.

La propia dicotomía entre análisis del lenguaje ideal y análisis del lenguaje ordinario se atenúa progresivamente. Por un lado, desde el inicio de la década de los años setenta, los estudiosos del lenguaje ideal comienzan a considerar con más atención el papel de la lengua «natural» (y se producen intentos de formalización de los lenguajes ordina-

rios: como por ejemplo Montague o Davidson); por otro lado, la desconfianza hacia la formalización, típica de la otra corriente, se redimensiona y los filósofos del lenguaje ordinario (en particular Searle y Vanderveken) comienzan a formalizar los actos lingüísticos.

Un punto persistente de divergencia se encuentra en la dicotomía (véase I, 4) entre el análisis «construccionista» y el análisis «descriptivista». Se trata de una diferencia que inicialmente distingue la praxis filosófica de los filósofos del lenguaje ordinario de la que desarrollan los teóricos del lenguaje ideal, e involucra a ambos en una especie de discusión explícita (véase P. Strawson, «Construction and Analysis», cit., y R. Rorty, *El giro lingüístico*, cit.). Poco después, la aplicación historiográfica de las dos categorías se hace menos clara, aunque es utilizable en cierta medida, como por ejemplo, para distinguir entre la línea de trabajo filosófico (sobre el lenguaje, sobre la mente) ejemplarmente representada por Searle y la practicada por Donald Davidson. Searle, heredero de Austin y Grice, mantiene un interés principalmente descriptivo, es decir, después de haber investigado sobre los actos lingüísticos de los cuales ofrece una clasificación (véase apar. 20) se dispone a indagar sobre la intencionalidad, la mente, las distintas funciones sociales de producción del lenguaje. Por el contrario, el interés de Davidson se orienta más bien hacia la resolución de los problemas clásicos de la investigación analítica, y su reflexión sobre la semántica de las lenguas naturales se desarrolla sobre todo a partir de una teoría general de la verdad y del significado puesta a punto o «construida» por adelantado.

11. *La filosofía postanalítica*

Las dos décadas comprendidas entre los años 1960 y 1980 son una época especialmente compleja. La filosofía analítica se conoce en todo el mundo (aunque las sedes principales se mantienen en Inglaterra y en los Estados Unidos) y en América se considera «la» filosofía en un sentido propio y riguroso. Pero junto al éxito también aparece una forma de incertidumbre. En ese momento se hace perceptible esa situación de diversificación interna que caracteriza, sin embargo, al movimiento analítico. Sólo cierto estilo argumentativo, especialmente minucioso, con procedimientos demostrativos de tipo «jurídico» (como señala Rorty en *La filosofía americana hoy*: véase I, 2) se mantiene como el único rasgo de ejercicios filosóficos alejados en términos de método, presupuestos y objetos.

Durante algún tiempo, para algunos esta situación (junto a otras cuestiones más radicales) ha comportado una «crisis» en el seno del

movimiento y la necesidad de liberarse de la denominación «analítica». El volumen colectivo de 1985 titulado *Post Analytic Philosophy*, en el que participan algunos de los principales exponentes de la comunidad filosófica americana (el propio Rorty, Putnam, Nagel, Danto, Hacking, Kuhn o Rawls), nos ofrece un testimonio de esta situación de incertidumbre.

Se trata de un proceso que inserta sus raíces en la propia ambigüedad del concepto de «análisis riguroso» (el análisis como *reducción* de lo complejo a lo simple se superpone siempre de una forma más clara, tanto en las obras de los filósofos del lenguaje ordinario como en la de los teóricos del lenguaje ideal, al análisis como traducción: aunque, de esta manera, el «rigor» del procedimiento no se encuentra determinado mediante la referencia a un orden lógico/ontológico objetivo; por todo esto, se justifica la introducción de un «principio de caridad» como criterio determinante en la interpretación y en la traducción: véase apars. 19 y 20) y que conecta también con el escepticismo fundamental en materia de filosofía y de conocimiento que caracteriza tanto a la tradición del pragmatismo americano como al trabajo del segundo Wittgenstein (véase I, 1, apar. 3). Las fuentes más directas y cercanas de esta tendencia se deben rastrear en las teorías de Quine, el cual, con sus conclusiones, había cuestionado la confianza neopositivista en la posibilidad de instituir investigaciones absolutamente rigurosas; y en las de sus discípulos como Donald Davidson, cuyas tesis se encuentran muy cercanas a la tradición hermenéutica (rival, desde sus orígenes, de la tradición analítica en el estudio del lenguaje: véase I, 2 y II, 2), e inducen a la negación de la existencia de algo llamado «lenguaje» y concebido como «estructura compartida claramente definida» (*De la verdad y de la interpretación*, Barcelona, Gedisa, 1995).

Naturalmente, no todos están de acuerdo con estas tesis (o con su interpretación en términos «disolutivos»). Es dudoso, por ejemplo, que se haya producido, salvo quizá en algunos momentos y exponentes del neopositivismo en sus orígenes, una perfecta confianza en la existencia de *un* lenguaje claramente definido. Por otro lado, es también cuestionable la conclusión postanalítica que Rorty y otros extraen de esta posición. En los mismos años en los cuales en los Estados Unidos se anunciaba el giro «postanalítico», Michael Dummett en Oxford proponía una redefinición de las *tareas*, del *origen* y de la *praxis* de la filosofía analítica, recuperando el programa de Frege y entrando en polémica con Davidson al discutirle sus conclusiones relativistas; hacia la mitad de la década de los ochenta, el inglés Strawson, que desde la década de los cincuenta se había opuesto al espíritu anti-sistemático de los

primeros filósofos del lenguaje ordinario, recupera la posibilidad de una definición precisa y actualizada de las tareas del análisis; mientras que el alemán Ernest Tugendhat (véase apar. 25 y I, 2, apar. 4) reafirmaba la primacía de la filosofía lingüística, entendida como punto de llegada de la ontología tradicional (sobre todo véase A. Pagnini, «La filosofia analitica», en *La Filosofia*, cit., vol. IV).

12. *El giro cognitivo*

El giro anti-referencialista y pragmático de la década de los cincuenta provocó, como hemos visto (apars. 4 y 5), una primera redimensión de la importancia de la lógica (formal matemática) para el análisis: los factores genéricamente antropológicos (sociales, retóricos, psicológicos) adquirían una nueva importancia.

Al final de esa década, comienza a ponerse en duda una de las tesis más características del movimiento: la refutación del «psicologismo» y del «mentalismo», o, también, la prohibición de considerar los hechos del pensamiento y del lenguaje como eventos mentales. Esta posición, sostenida por dos de los principales padres del análisis del lenguaje, Frege y Wittgenstein, había provocado el desarrollo de investigaciones pincipalmente *lógicas* sobre el significado (si el significado no es una representación mental, deberá ser entonces, evidentemente, una función lógica) y la costumbre de considerar la semántica (la teoría del significado) como una rama de la *matemática* y no de la psicología ni de la lingüística. Sin embargo, se trataba de una perspectiva que en el ámbito propio de la filosofía del lenguaje había dado lugar a muchas dificultades. La propuesta matemática comportaba tales limitaciones que al final quedaban sin resolver muchos problemas de importancia capital para una teoría del significado (véase D. Marconi, «Semantica cognitiva», en *Introduzione alla filosofia analitica del linguaggio*, a cargo de M. Santambrogio, Roma-Bari, Laterza, 1992, págs. 431-441). De esta manera, las *competencias* del hablante volvían de nuevo al primer plano y parecía más bien obvio (o por lo menos no impensable) involucrarse en investigaciones de tipo psicológico o dirigirse con interés hacia las investigaciones desarrolladas por los psicólogos.

La psicología volvía a ser el trasfondo disciplinar propio del análisis lingüístico y epistemológico: por esta razón se recupera el debate sobre la «filosofía de la mente» y renacen ciertas temáticas, como la de la intencionalidad, que con las cautelas anti-mentalistas típicas del movimiento analítico en sus orígenes se habían abandonado por completo.

A partir de la década de los setenta, una parte importante de los filósofos analíticos comenzaba a poner en cuestión los modelos lógicos y matemáticos utilizados en el estudio del significado y comienzan a pensar en modelos alternativos, más amplios, relacionados con las, en ese momento, nacientes «ciencias cognitivas».

En este proceso intervinieron distintos factores. En primer lugar hay que tener en cuenta la difusión de las teorías lingüísticas de Chomsky, basadas en un renovado interés por las cuestiones psicológicas, y su disposición «cartesiana» frente al problema del lenguaje y del pensamiento (véase I, 3 y 5). En segundo lugar, hemos de señalar el nacimiento de un área de elaboración teórica posibilitada por los desarrollos tecnológicos de la informática: la Inteligencia Artificial, surgida en la mitad de la década de los cincuenta y donde se encuentran distintas tradiciones aglutinadas por un mismo interés (lógico, lingüístico, filosófico) por los procesos mentales y por los modos de estudiarlos. La lingüística generativa, la psicología cognitiva, la filosofía de la mente y la filosofía del lenguaje, la teoría lógica de la computabilidad y la informática teórica encuentran de esta manera un territorio común de debate en la investigación sobre la Inteligencia Artificial, y fue a partir de este conjunto de investigaciones, de su ampliación hasta abarcar nuevos sectores como la psicología, la antropología, la biología y las neurociencias, de donde nace la denominación de «ciencias cognitivas» como fórmula transversal en la que actualmente tienen cabida todos los intentos de investigación científica sobre el pensamiento, el lenguaje y las relaciones entre el uno y el otro.

Autores

13. *Frege*

F. L. Gottlob Frege (1848-1925) se asigna la tarea de explicar la naturaleza de los *entes matemáticos* y, de forma más general, del *pensamiento*. La explicación que se manejaba en esos momentos dentro de la matemática era de tipo *psicológico:* los matemáticos y los filósofos tendían a concebir el número como fruto de una intuición o de una cierta percepción de la realidad.

Esto parece verdadero, sostiene Frege, cuando consideramos números muy pequeños como el cinco o el tres: es fácil pensar en las tres cosas o en las cinco cosas en cuestión; sin embargo, es muy distinta la situación cuando pensamos en números muy altos o en una serie infinita de números. Descartes ya decía: «más allá [a partir de la numeración infinita] reconozco que existe algo, en materia de numerales, que sobrepasa mis fuerzas»; y Kant denominaba la

experiencia de la enumeración infinita como lo *sublime matemático*. Frege observó que la noción de número (grande, pequeño o infinito) no tiene fundamento en la intuición (sensible) o en la experiencia, sino que debe ser derivada *analíticamente*, es decir, utilizando sólo «leyes lógicas generales» y «definiciones». Por esta razón propone la recuperación del juicio analítico y la lógica pura (véase apar. 2). El análisis no es un trabajo infecundo, incluso siendo el desarrollo de una verdad puramente lógica, es decir, incluso aunque se consiga sin recurrir a otros «campos particulares de la ciencia».

En *Los fundamentos de la aritmética* (en *Ensayos de semántica y filosofía de la lógica*, Madrid, Tecnos, 1997), Frege consigue ofrecer una explicación puramente *lógica* del concepto de número, y este logro, según su parecer, conseguía identificar a la lógica como la disciplina fundacional de la matemática (por esta misma razón se conoce la perspectiva fregeana con el nombre de *logicismo)*. Pero, ¿qué es la *lógica*?, ¿cuál su ámbito de aplicación? Para Frege, la lógica es esencialmente el análisis de las conexiones entre pensamientos y de la descomposición de los pensamientos con el fin de individuar los pensamientos «simples» que los constituyen. Este análisis contiene un sesgo objetivo (Frege estuvo profundamente influenciado por el «realismo platónico» de Lotze) ya que los pensamientos no poseen una naturaleza mental, psicológica, sino que son entidades autónomas: de otra forma no se podría explicar cómo es posible que nos entendamos, que captemos y compartamos los pensamientos de otro. De esta manera, los hechos interiores, mentales, no son compartibles: «nunca podrás sufrir el dolor de cabeza que yo tengo», observaba Frege (véase *Investigaciones lógicas*, Madrid, Tecnos, 1984, con un ensayo introductorio de M. Dummett; véase también los trabajos sobre lógica en *Scritti postumi*, a cargo de E. Picardi, Nápoles, Bibliopolis, 1986).

Sin embargo, en este punto surge un interrogante: si el pensamiento no es un acaecimiento psicológico, ¿de qué cosa se trata? Según la reconstrucción de Dummett, Frege llegó al umbral del giro lingüístico reflexionando primero sobre los «objetos lógicos» (objetos que no poseen una naturaleza empírica ni psicológica, sino que su naturaleza es «lógica»), y proponiendo después un «tercer reino» intermedio entre el mundo físico y el mundo psíquico: el hecho consistente en que es posible identificar ese reino con el lenguaje fue señalado y aclamado posteriormente por Wittgenstein y el neopositivismo (véase I, 3 y apars. 2 y 4).

Frege no defendió nunca la prioridad del lenguaje sobre el pensamiento (por el contrario, señaló que la tarea primaria de la investigación filosófica es «romper el domino de la palabra sobre el espíritu humano»), aunque sin duda *apostó* por el giro lingüístico. En la investigación sobre los fundamentos de la aritmética observó que los razonamientos matemáticos se formulan en el lenguaje natural, el que utilizamos todos los días, aunque ese lenguaje se encuentra lleno de imperfecciones y engaños. Se trataba, sobre todo, de trabajar sobre el lenguaje con el objetivo de crear a partir del mismo una versión purificada, controlable en todos los aspectos y adaptada a la deducción matemática. Éste es el motor de la *Conceptografía*, o «escritura de conceptos» (el título en alemán

es *Begriffschrift)* concebida por Frege en 1987 *(Conceptografía. Los fundamentos de la aritmética. Otros ensayos filosóficos*, México, UNAM, 1972).

Todo esto nos serviría para identificar a Frege como el padre del análisis del lenguaje «ideal» (véase apar. 8); aunque en la tarea de construcción del lenguaje ideográfico, como en la investigación sobre el concepto de número, Frege se centró en un profundo análisis del lenguaje ordinario, descubriendo específicos problemas lógicos y lingüísticos y formulando teorías que se convertirían después en clásicas. En definitiva, es posible hablar de un «paradigma fregeano» sobre el cual encaja substancialmente toda la filosofía analítica del lenguaje, en sus distintas versiones y tendencias, hasta la década de los años setenta.

14. *Russell, Moore, el primer Wittgenstein*

En un principio, la obra de Frege fue acogida de una forma fría: era excesivamente «matemática» para despertar el interés de los filósofos y demasiado «filosófica» para interesar a los matemáticos. Afectado por las escasas consecuencias de un trabajo que consideraba decisivo, Frege vivió apartado y casi ignorado. El 16 de junio de 1902, cuando estaba a punto de entregar a la editorial el segundo volumen de sus *Principios fundamentales de aritmética*, recibió la carta de un joven estudioso inglés, Bertrand A. W. Russell, el cual le informaba de que del sistema de los *Principios* era derivable una antinomia. Rápidamente Frege añadió a la obra un apéndice en el cual daba noticia del hecho e indicaba una modificación de su programa de fundamentación lógica de la aritmética. La modificación fue después objeto de ulteriores revisiones y la búsqueda de la solución al problema denunciado por Russell se mantuvo en el centro de los esfuerzos de Frege durante muchos años.

a) Bertrand A. W. Russell (1872-1970), hijo de una familia noble, se había adherido con entusiasmo al programa logicista y se convirtió en el primer (junto a Carnap) y más importante difusor de la obra de Frege. Su contribución a la filosofía analítica ha sido objeto de valoraciones dispares (él mismo mantuvo, en sus relaciones con el movimiento después de la década de los treinta, una postura de no total adhesión y fue un abierto adversario del «giro lingüístico»: véase I, 4). Actualmente, su figura ha sido recuperada sobre todo teniendo en cuenta que de Russell los analíticos (desde Wittgenstein a Carnap, Quine o Popper) heredaron la praxis del análisis «riguroso» y «minucioso» que parece ser el primer y, a la vez, el único requisito distintivo del movimiento. Además, él puso en marcha, apoyándose en los trabajos de Frege y Peano, la técnica del análisis lógico (del cual fijó los principios, válidos para las generaciones posteriores de pensadores analíticos, junto al matemático Alfred N. Whitehead, su maestro, en los *Principia mathematica* de 1910-1913.

La tesis central de la que surge la aplicación del análisis lógico-lingüístico a la filosofía se encuentra contenida en una «teoría de las descripciones» que

Russell expone desde un principio en un artículo aparecido en *Mind* en 1905, «On Denoting» (cit.), y que después se perfeccionó en escritos posteriores.

El problema del cual se origina la teoría es: ¿cuál es el significado que se le ha de otorgar a frases como «el actual rey de Francia es calvo», teniendo en cuenta que en Francia actualmente existe una república? Según Frege, los enunciados de este tipo no son ni verdaderos ni falsos. Por el contrario, según Russell, es posible *parafrasear* este tipo de enunciados de modo que emerja su verdad o falsedad. Por ejemplo, la frase «el actual rey de Francia es calvo» se revela falsa en el momento en el cual se parafrasea del siguiente modo: «existe un sólo *x* que actualmente reina en Francia y este *x* es calvo». Este último enunciado es visiblemente falso ya que ningún *x* de este tipo «existe» en Francia actualmente.

Como se puede comprobar, Russell transforma el lenguaje de tal modo que consigue hacer evidente su capacidad o incapacidad de denotar una realidad efectivamente existente (que es empíricamente contrastable). Distintos aspectos de esta teoría fueron determinantes en los desarrollos posteriores del análisis. El primero, y el más relevante, es la naturaleza «engañosa» del lenguaje (natural: véase apar. 17): la forma de un enunciado puede enmascarar su verdadera forma lógica, es decir, sugiere una forma lógica distinta a la que el enunciado realmente posee. Éste es el motivo por el cual (como aparecerá de forma clara en Wittgenstein, y después en Carnap) nacen los problemas filosóficos que el análisis debe disolver o resolver.

b) En 1911, Ludwig Wittgenstein (1889-1951), heredero de una rica familia austríaca, licenciado en ingeniería y apasionado por los problemas lógicos y matemáticos, llegó (aconsejado por Frege) a Cambridge con la intención de estudiar con Bertrand Russell. En esa estancia, a partir de las teorías russellianas y, en parte, por las discusiones que mantuvo con él, se formó algunas ideas personales sobre la lógica y decidió ponerlas por escrito. La hipótesis de partida era el intento de realizar una «lógica de la lógica», es decir, entender la naturaleza de la proposiciones en general y, en particular, la de las propias de la lógica.

El manuscrito recibió una forma definitiva en 1918 y se publicó en 1922 en inglés con la introducción de Russell. Se trataba del *Tractatus logico-philosophicus,* una de las obras más influyentes de la filosofía contemporánea. El *Tractatus* está basado en algunas tesis muy simples pero dotadas de consecuencias problemáticas. El mundo es el conjunto de los *hechos,* nosotros nos formamos *imágenes* de estos hechos y algunas de estas imágenes son «lingüísticas», es decir, son proposiciones. Estas imágenes lingüísticas poseen cierta forma, poseen un sentido, y poseen un valor de verdad (pueden ser verdaderas o falsas). Pero sólo poseen sentido las proposiciones (verdaderas o falsas) que constituyen imágenes de hechos del mundo (real o posible) o que están formadas a partir de una composición de imágenes de este tipo. Como consecuencia de esto, las proposiciones de la metafísica, de la ética, de la teología (y también de la psicología o de la estética) se encuentran privadas de sentido

y es imposible hablar de este tipo de argumentaciones de una forma «no absurda».

Otra consecuencia que se obtiene es que el análisis tiene como objetivo discriminar qué proposiciones son *aceptables* (lo que significa, desde la perspectiva de los neoempiristas que interpretaron el *Tractatus,* reducibles a enunciados observacionales, descriptivos, sobre «objetos simples» del mundo): sólo esta reducción permite establecer, gracias a las leyes de la lógica (las de los *Principia)* y gracias al método de las «tablas de verdad»—del cual se considera a Wittgenstein como uno de sus creadores—, la verdad o la falsedad de las proposiciones en cuestión.

Wittgenstein concebía esencialmente estas tesis como una *limitación* del ámbito de la lógica y de la filosofía basada sobre ésta. La imposibilidad de hablar de ética, religión o estética significaba para él la imposibilidad de hablar de «lo que más importa», no implicaba en absoluto una devaluación de las exigencias éticas, religiosas, etc., consideradas como «absurdas». Pero, de todas formas, la situación no era muy clara. Los neopositivistas del Círculo de Viena interpretaron el *Tractatus* como una drástica reducción de las pretensiones de la metafísica y de la filosofía basada sobre ésta (véase I, 4): lo consideraron como el manifiesto de la nueva visión de un análisis filosófico al servicio de la ciencia que se encontraban formulando en esos momentos.

Para Wittgenstein, por el contrario, el *Tractatus* no podía ser considerado como un texto inaugural que *daba entrada* a cierto nuevo modo de hacer filosofía, sino, más bien, una obra concluyente que demostraba la inutilidad de la praxis filosófica. De hecho, él mismo interrumpe sus reflexiones sobre la lógica después del *Tractatus* y se convierte en maestro de la escuela elemental de un pueblo de montaña y trabaja también como jardinero en un convento; y, cuando decide volver a filosofar, lo hace inicialmente para corregir la errónea interpretación neopositivista de su obra y para practicar un tipo de filosofía muy distinta, ya no basada en la lógica sino en el análisis del lenguaje ordinario y en la descripción de los usos de la lengua.

c) Desde el comienzo del siglo, comenzaba a despuntar en Cambridge el trabajo del londinense George Edward Moore (1873-1958), un pensador que influyó profundamente en la formación de la racionalidad analítica de tipo «inglés».

Mientras que en Russell y en el primer Wittgenstein la lógica (y secundariamente la observación empírica) es el punto de referencia del análisis filosófico, en Moore, que fue discípulo de Russell y amigo de ambos, el criterio para evaluar una teoría o una tesis filosófica es el sentido común.

El punto central del trabajo de Moore *(Defensa del sentido común y otros ensayos,* Barcelona, Orbis, 1983) consiste en su visión de la filosofía como *crítica de la filosofía* (véase I, 1, apar. 3). Comenzó en 1903 publicando en la revista *Mind* un artículo que suscitó rápidamente muchos comentarios, «La confutacione dell'idealismo»), donde afrontaba un tema central del debate analítico: el problema de la realidad de las cosas que constituyen los objetos de la expe-

riencia. El idealismo (la referencia es genérica, es decir, como señaló Wisdom, constituye el límite principal de las tesis de Moore: véase también los comentarios de Abbagnano en el prefacio de los *Principia Ethica)* sostiene que la experiencia es una parte integrante de la consciencia y, por tanto, no hace referencia a cosas independientes de sí misma. Sin embargo («Defensa del sentido común», en *Defensa del sentido común y otros ensayos*, cit.), no es posible sostener esta tesis sin entrar en conflicto con las convicciones más sólidas y características del sentido común.

De la misma manera en la que los escoceses Thomas Reid y William Hamilton habían actuado frente al idealismo de Berkeley y el escepticismo de Hume, aproximadamente un siglo después, Moore defiende el «realismo ingenuo» que funda y acompaña las convicciones del hombre común y que las teorías «filosóficas» tienden a desmentir.

Verdades fundamentales, como por ejemplo «existen objetos materiales» o «existe un cierto número de sujetos humanos dotados de cuerpo y consciencia», no pueden ser desmentidas sin incurrir en contradicciones: por ejemplo, es imposible negar la existencia de los sujetos humanos ya que se negaría con esto, implícitamente, la existencia del filósofo que niega esa existencia. En *Sobre la certeza* (Barcelona, Gedisa, 1988), Wittgenstein retomará explícitamente esta tesis integrándola en el centro de una discusión sobre la problemática de la duda cartesiana («quien no tiene certeza de ningún dato de hecho no puede ni estar seguro de su palabras»: apar. 114; véase J. Hintikka, *«Cogito ergo sum:* Inference or Performance?», cit.). El argumento es muy similar al movimiento argumentativo que, en la década de los setenta, Apel inició contra el anti-fundacionalismo: mientras que en Moore la defensa de las evidencias últimas es un argumento contra la filosofía (idealista), en Apel es un argumento en favor de una reconstrucción de la racionalidad.

Moore creó un estilo filosófico particular sobre la discusión sistemática de cualquier tesis (más o menos expresamente enunciada), basado en una extrema claridad y simplicidad argumentativa y orientado a la individualización de verdades *intuitivas,* últimas, no ulteriormente discutibles. También para Moore el análisis es descomposición de lo complejo en entidades «primarias», aunque para él éstas son intuiciones básicas, como «amarillo» o «bueno». En su obra más importante, los *Principia Ethica* (cit.), de 1903, escribe: «como no existe ningún medio de explicar qué es el amarillo a alguien que no sepa con anterioridad qué es el amarillo, de la misma manera no existe ningún método de explicar qué es el bien» (pág. 51). Moore presentaba de esta manera una visión «intuicionista» de la ética que entroncaba con la propuesta de Brentano y que se contraponía a la visión «emotivista» (el bien, el mal y las valoraciones relativas pertenecen a la esfera de las emociones y, por tanto, no son susceptibles de un tratamiento racional); pero sobre todo introducía en el interior de la tradición analítica la discusión sobre la ética, algo que Wittgenstein, Russell y los neopositivistas habían alejado del ámbito del análisis lingüístico (véase II, 5).

El estilo filosófico de Moore, su rehabilitación del sentido común y su «metaética» influyeron en distintas generaciones de pensadores: sirvieron de

punto de arranque para las reflexiones de Austin y de los filósofos del lenguaje ordinario (como se puede comprobar en el volumen colectivo *The Revolution in Philosophy,* de 1956, cit., págs. 56-69) e inspiraron el trabajo del segundo Wittgenstein.

De esta manera, con Wittgenstein, Russell y Moore, nació la práctica del *análisis clásico,* caracterizado por dos aspectos esenciales: *descomposición* de lo complejo en elementos simple (enunciados observacionales, intuiciones básicas, nombres denotativos de objetos simple); y *crítica de la filosofía* obtenida a partir del análisis lógico del lenguaje o a partir de las creencias del sentido común, fuente de intuiciones válidas.

Sobre este segundo aspecto es oportuno profundizar brevemente. Los «criterios» y los «fundamentos» del análisis son la lógica (los enunciados se verifican-descomponen siguiendo las reglas y los formalismos establecidos por Peano, Frege, Whitehead, Russell) y el sentido común (la verdad y la sensatez de lo que se dice se verifica a partir de la experiencia común de la vida y del lenguaje). Se trata de las dos *almas* propias de la reflexión sobre el lenguaje en todas las épocas (tanto la lógica aristotélica como la platónica tenían conexiones con lo plausible de la opinión común y con la necesidad de las relaciones lógico-matemáticas); por otro lado, la lógica y el sentido común continúan actualmente decidiendo las tendencias de la filosofía analítica (pensemos en la importancia de la lógica para Dummett y la importancia del sentido común en el trasfondo político-pragmático del lenguaje para Putnam o Rorty).

15. *Brentano, la Escuela de Lemberg-Varsovia y el Círculo de Viena*

a) Existe la tendencia (incluso en el contexto de la discusión sobre la diferencia entre filosofía analítica y filosofía continental) a encontrar los orígenes de la filosófica analítica en el pensamiento austríaco y centroeuropeo de finales del siglo XIX, y especialmente en la figura de Franz Brentano (1838-1917), estudioso de la lógica y teórico de una psicología de los actos intencionales que ejerció una gran influencia sobre el pensamiento posterior. Brentano propuso un tipo de filosofía que ha sido definida como «proto-analítica», basada en instancias de claridad y objetividad, inspirada en un sentido antiidealista, reacia a la construcción sistemática y defensora de un trabajo minucioso y orientada hacia problemáticas circunscritas (como se ve, se encuentran presentes todas las características reconocidas como «típicas» del trabajo analítico). Además, él favoreció la difusión del empirismo inglés y de los positivistas Mill y Spencer en el contexto filosófico austríaco y, sobre todo, inició el filón de reflexiones *lógicas* y *psicológicas* a partir del cual se originó tanto la fenomenología como el empirismo lógico que, posteriormente, dio lugar a la filosofía analítica.

Entre los discípulos de Brentano aparecieron los maestros de la filosofía europea de las primeras décadas de este siglo: Husserl, fundador de la fenomenología; Karl Stumpf, iniciador de la psicología de la forma *(Gestaltpsycho-*

logie); Anton Martin, que fundó una escuela neopositivista en Suiza y, en particular, Alexius von Meinong (1853-1920), que algunos actualmente reconocen como uno de los padres del pensamiento analítico. Meinong desarrolló una idea de filosofía como análisis científico de los datos fenoménicos no muy alejada de la de Husserl y del propio Brentano, aunque, a diferencia de Husserl, evitó el recurso a la «consciencia transcendental» y se concentró en el *objeto puro* entendido en términos independientes de la conciencia, en cuanto realidad empírica. Las analogías con el punto de vista de Frege son evidentes: actualmente muchos piensan que las tesis de Meinong pueden ser consideradas como el soporte «ontológico» de las teorías lógico-lingüísticas desarrolladas a partir de las premisas fregeanas. La idea central de su ontología, que posee una importancia específica dentro del ámbito analítico, es la teoría de los objetos «no existentes» (véase B. Russell, «On Denoting» cit.: «Se admite que objetos similares ["el actual rey de Francia", "el cuadrado redondo"] no *subsisten,* aunque son considerados como objetos»).

La ubicación del pensamiento analítico en sus orígenes austríacos y brentanianos debe ser considerada con atención ya que permite entender las afinidades (señaladas por Tugendhat) con la ontología continental. No sólo Husserl partió de premisas brentanianas, sino que incluso el nacimiento del interés ontológico en Heidegger se debe a la lectura que realizó en su juventud de la tesis de licenciatura de Brentano, *Sobre los múltiples significados del ente en Aristóteles,* de 1862 (véase M. Heidegger, «Antittsrede», en *Gesamtausgabe,* Frankfurt, Suhrkamp, 1976, I, págs. 55 y ss.): «La pregunta sobre lo que es simple en la multiplicidad del ser, que se mueve todavía en mí de una forma oscura, vacilando sin encontrar ayuda, permanece, a través de muchos desconciertos, errores y aporías, como *el* punto de partida constante del tratado *Ser y tiempo* que aparece dos décadas después.»

b) Un discípulo de Brentano que tuvo cierta importancia en el destino de la filosofía analítica fue el polaco Kasimierz Twardowski (1866-1938). Twardowski fue fundador de la Escuela de Lemberg-Varsovia, y de la cual formaron parte Jan Lukasiewicz (1878-1956), estudioso de la lógica aristotélica e inspirador de distintas lógicas contemporáneas alternativas a la lógica clásica; Stanislaw Lesniewski (1886-1939), que reelaboró de manera original la teoría de conjuntos con la creación de la «mereología» (estudio de las relaciones entre las partes y el todo) y concibió una ontología basada en la integración de Husserl y Russell (véase P. Simons, «Discovering Lesniewski», en *History of Philosophical Logic,* 15, 2, 1994, y M. Marsonet, *Logica e impegno ontologico,* Milán, Franco Agneli, 1981); otros lógicos y filósofos como Tadeusz Kotarbinski, Leon Chwistek, Kasimierz Adjukiewicz (véase M. Marsonet, *Linguaggio e conoscenza,* Milán, Franco Agneli, 1986) y el lógico Alfred Tarski (1920-1983) que en 1935 formuló una célebre puesta a punto de la noción de verdad en los lenguajes formales (véase el ensayo «The Semantic Conception of Truth»).

Tarski reconoció la causa de las antinomias (recordemos los problemas de Frege con la antinomia descubierta por Russell) en la falta de distinción entre

«lenguaje objeto» (el lenguaje del cual hablamos cuando decimos que cierto enunciado *p* es verdadero: es decir, el lenguaje en el cual se formula *p*) y el «metalenguaje» (el lenguaje del cual *nos servimos* cuando decimos «*p* es verdadero»). Esta distinción implicaba que cualquier teoría formulada en un lenguaje privado de la distinción entre lenguaje objeto y metalenguaje, como por ejemplo todas las lenguas «naturales» (normalmente decimos que un enunciado es verdadero usando el mismo lenguaje en el cual formulamos el propio enunciado), se expone a la antinomia, es potencialmente contradictoria.

El último exponente mundialmente famoso de la escuela polaca, conocido por sus estudios de historia de la lógica y de historia de la filosofía, fue Jan Bochenski (1913-1994).

Los polacos tenían en común una concepción del trabajo filosófico como análisis lógico del lenguaje, cierto modo de afrontar las cuestiones tradicionales a partir de problemas específicos de naturaleza lógica y matemática y, de forma más general, la tendencia a hacer converger la reflexión lógico-matemática, la ética y ontológica, y de esta manera se adecuaban (en parte expresa e intencionalmente) a la idea fregeana de «análisis lógico» como examen «al microscopio» de los problemas filosóficos. Además, éstos establecieron primero, y mantuvieron después, contactos con el pensamiento inglés y, de forma más general, con el trabajo de los lógicos y de los filósofos de otros países de inspiración análoga, creando las premisas para la formación de una continuidad filosófica internacional con talante neopositivista-analítico (véase P. Simons, *Philosophy and Logic in Central Europe,* cit.).

c) Durante un cierto periodo, después de la Primera Guerra Mundial, Polonia se convirtió el centro de la filosofía centroeuropea, aunque ya desde la mitad de la década de los veinte la filosofía analítica polaca se encontraba apoyada por el neoempirismo de los Círculos de Viena y de Berlín (véase II, 5, apar, 2). Los neopositivistas austríacos y alemanes, como hemos señalado (véase I, 1, apar. 2), acogieron el extraordinario desarrollo de la lógica formal y de la reflexión metamatemática producido a caballo entre los dos siglos (Peano, Frege, Russell) y las innovaciones aportadas por Einstein, Plank o Bohr en el ámbito de la física como signos del fin de la filosofía sistemática y especulativa y como signos de la posibilidad de un nuevo modo de concebir y practicar la filosofía.

La práctica del análisis como ejercicio de clarificación de los conceptos y como análisis lógico de los enunciados a partir del modelo fregeano se convierte para los neopositivistas en la base del trabajo filosófico, produciéndose de forma efectiva el «giro lingüístico» del cual Frege y después Wittgenstein habían sembrado las premisas, es decir, se decretó el nacimiento de una primera forma de «filosofía lingüística» en la cual el problema del significado (véase I, 4) se convierte en central: sobre todo para determinar la diferencia entre lo que llamamos «ciencia» y lo que no lo es (criterio de demarcación), y en segundo lugar para determinar las condiciones según las cuales podemos establecer si una proposición es verdadera (criterio de verdad: véase I. Hacking, *Why Does Language Matter to Philosophy?,* cit., págs. 96-98; véase también II, 5).

El propio Frege ya había observado que el lenguaje común «se encuentra lleno de trampas» y había concebido la «ideografía» precisamente con el objetivo de reducir el riesgo de error en el uso del lenguaje natural en matemáticas. Russell, como hemos visto, había distinguido la «forma gramatical» de un enunciado y su «forma lógica»: la primera puede aparentar una forma lógica distinta a la auténtica que se corresponde con el significado. Wittgenstein en el *Tractatus* había señalado que las confusiones más fundamentales en filosofía nacen de extravíos lingüísticos (véase I, 1, apar. 3) aunque también los *problemas* filosóficos surgen de la perversión en el uso del lenguaje, y es sólo la falta de comprensión de la naturaleza del lenguaje la que nos induce a considerarlos como cuestiones reales y relevantes. De esta posición se deriva la idea wittgensteiniana de la filosofía como crítica del lenguaje (4.0031) diseñada con el objetivo de *disolver* los problemas filosóficos.

Los filósofos neopositivistas, que inician su actividad leyendo el *Tractatus* de Wittgenstein (en movidas sesiones en las cuales los participantes se acusaban normalmente de hacer «metafísica»), heredan esta posición y la integran en un vasto proyecto epistemológico: el de construir un lenguaje artificial perfecto en el cual se pueda detectar inmediatamente la inconsistencia de algunos problemas (especialmente de los filosóficos) y en el cual sea posible expresar las cuestiones científicas y fomentar el diálogo entre las ciencias particulares.

Junto a esta visión de la tarea del análisis lingüístico, en el interior del neopositivismo emerge una nueva visión sostenida en su momento por Moritz Schlick (1882-1936), que fue amigo de Wittgenstein y que apoyó el retorno del pensador austríaco a la filosofía (véase apar. 17). Schlick («Das Wende der Philosophie» y «Meaning and verification», en *Philosophical Papers*, Dordrecht, Reidel, 1979) observa que las cuestiones filosóficas son esencialmente cuestiones lingüísticas, aunque no necesariamente «errores», sino problemas que afectan al significado de los conceptos, y esto es adecuado tanto para lo que debe o debería ser la filosofía considerada en términos neopositivistas como para lo que siempre ha sido la filosofía. El primer filósofo analítico, según Schlick, el primer «buscador del sentido de las proposiciones», ha sido Sócrates (véase D. Antiseri, *Dal neopositivismo alla filosofia analitica*, cit. pág. 164).

16. *Morris, la Enciclopedia de la ciencia unificada y Carnap*

a) Las ideas del positivismo lógico pronto se difundieron en el ámbito internacional gracias, sobre todo, a los congresos organizados por los filósofos austríacos-alemanes en Praga, París, Copenhague, Cambridge y Harvard. El objetivo principal era la unificación de las ciencias a través de la creación de un lenguaje universal controlable (para cubrir este objetivo Carnap promovió la creación de un «Comité para la unificación del simbolismo lógico»). Sin embargo, con el advenimiento del nazismo, los círculos neopositivistas se disolvieron y sus miembros se trasladaron a Inglaterra y los Estados Unidos. En 1938, en América, se iniciaron las publicaciones de la *International*

Encyclopedia of Unified Science, una serie de volúmenes monográficos dirigidos por Rudolf Carnap, Otto Neurath y por el filósofo de formación pragmatista Charles Morris.

La Enciclopedia supuso el primer acto de una fecunda colaboración entre la tradición del pragmatismo americano y la filosofía analítica de sesgo neopositivista (entre los colaboradores se encontraba el pragmatista John Dewey), y Morris fue el primer promotor de este encuentro. Él formuló una sistematización de los modos de estudiar el lenguaje que tenía precisamente el objetivo de armonizar ciertas conclusiones del pragmatismo americano y los trabajos de los neopositivistas. Se trataba de la tripartición del análisis lingüístico en «sintaxis» (estudio de las relaciones entre los signos), «semántica» (estudio de las relaciones entre los signos y las cosas designadas) y «pragmática» (estudio de las relaciones con los aquéllos que los interpretan). En la sistematización de Morris, las investigaciones de Tarski formaban parte de la semántica, las de Frege y Russell de la sintaxis y las reflexiones sobre el lenguaje de los pragmáticos americanos, como Peirce o Mead, se integraban en la pragmática *(Fundamentos de la teoría de signos*, Barcelona, Paidós, 1994).

El reconocimiento de la tridimensionalidad del proceso semiótico (proceso por el cual algo se convierte en «signo») legitimaba tanto una perspectiva formalista, que prescinde de una valoración de los significados, como una perspectiva empirista, inclinada a subrayar la lengua como actividad comunicativa de naturaleza social a través de la cual los miembros de un grupo pueden satisfacer o manifestar exigencias comunes o individuales. (Aunque aparece en Morris el reconocimiento de una prioridad de la pragmática: los factores pragmáticos se incluyen en los dos discursos, ya sea en el análisis del significado o en las relaciones entre los signos.)

b) Dentro del núcleo originario de los neopositivistas, Rudolf Carnap (1891-1970) fue sin duda la influencia más extendida en el interior de la filosofía analítica. Si es verdad que el movimiento analítico nace, en términos generales, a partir de la evolución (y, en parte, también de la autosuperación) del neopositivismo, entonces es oportuno señalar que Carnap ha sido el primer filósofo analítico ya que ha seguido en todas sus etapas las sucesivas crisis que han desembocado en la revisión del programa neopositivista de partida (véase II, 5, apar. 2).

Discípulo de Frege, Carnap intentó extraer las consecuencias filosóficas de las innovaciones lógicas del maestro, de Russell y de Whitehead. En la *Der logische Aufbau der Welt (La estructura lógica del mundo)*, de 1928, el método lógico se aplica a la teoría del conocimiento y de la ciencia en general, y se fijan los principios esenciales de la visión neopositivista del lenguaje y de la experiencia. A partir de datos elementales (que se corresponden, no con fragmentos de experiencia como en el empirismo clásico, sino con percepciones globales instantáneas, como sostiene Mach) construimos unidades complejas, operando a partir de las reglas de la lógica. De esta manera se justifica la reducción del lenguaje en su totalidad a dos tipos de enunciados: los enunciados *empíricos*, ob-

servacionales, que describen una experiencia, y los enunciados que expresan *verdades lógicas;* gracias al análisis lógico-lingüístico nos encontramos en condiciones de individuar y eliminar cualquier otro tipo de enunciados.

Más tarde, en el debate sobre los «protocolos» (véase I, 1 y II, 5) Carnap se posiciona a favor del fisicalismo (los enunciados de partida, gracias a los cuales «construimos» nuestra imagen del mundo, son las verdades transmitidas por la física; en *La estructura lógica del mundo,* sin embargo, reconocía como datos de partida las experiencias subjetivas) y en el texto de 1934, *Logische Syntax der Sprache [Sintaxis lógica del lenguaje]* (cit.), manifestó posiciones abiertamente formalistas inspiradas en las innovaciones en el campo de la lógica de Tarski y Gödel y en la visión de la lógica que presenta Hilbert contra el logicismo de Frege y Russell y contra el intuicionismo de Brouwer.

El punto de vista formalista implicaba una visión no «absoluta» de los axiomas, es decir, implicaba la idea de que las reglas, los principios a los cuales nos restringimos se *eligen* y determinan convencionalmente: no poseen una naturaleza objetiva como suponían los logicistas, pero tampoco se construyen y se conciben subjetivamente por el lógico o el matemático como sostenía Brouwer. De esta manera, Carnap concluye que: a) las formas lingüísticas en las que nos movemos son convencionales; b) el diálogo racional debe estar gobernado a partir de un «principio de tolerancia» de la pluralidad de las elecciones posibles; c) la lógica es reducible a la «sintaxis» del lenguaje específico a partir del cual el lógico, el filósofo y el matemático se mueven.

Sin embargo, en el transcurso de la década de los cuarenta, Carnap se vio obligado a precisar y revisar estas posiciones motivado, sobre todo, por las críticas que realizó Quine sobre la noción de referencia y sobre la distinción entre «verdades factuales» o empíricas y «verdades lógicas». Por otro lado, Tarski también discutió la prioridad de la sintaxis implicada en el análisis lingüístico de Carnap, mientras que su amigo Morris contribuyó a la apertura del punto de vista carnapiano sobre la dimensión pragmática de la lengua.

17. *El segundo Wittgenstein*

Hacia finales de la década de los treinta se comienza a poner en duda la noción de significado como *referencia* a las cosas y, de forma más general, la concepción *denotativa* del lenguaje, la idea de que *describir* la realidad es la principal función lingüística y, por tanto, que esta función debe ser concebida como «paradigmática» en el estudio del lenguaje.

Estas tesis constituían el presupuesto de las teorías lógicas sostenidas por los neopositivistas vieneses, por Wittgenstein y el propio Tarski (cuya noción se encontraba relacionada, abiertamente, con el antiguo criterio de la «correspondencia» cosa-palabra). Por ese motivo algunos autores (véase por ejemplo von Wright, «Ludwig Wittgenstein. Esbozo biográfico», en N. Malcom, *Ludwig Wittgenstein,* 1958; trad. esp. Madrid, Mondadori) identifican con ese periodo el declive definitivo del paradigma neopositivista y el nacimiento de una verdadera «filosofía analítica» en buena parte desligada de los programas epistemológicos originarios y de la teoría empirista del conocimiento que actuaba de trasfondo —el no suponer ya un «mundo» real o fenoménico (o cualquier estructura lógico-ontológica) como punto de referencia del análisis y el moverse «sólo» en el lenguaje puede ser considerada como una característica de los primeros filósofos analíticos.

La crisis del paradigma «referencialista» se produce con W. Van Orman Quine, a partir de las nuevas teorías semánticas de Rudolf Carnap y, sobre todo, a partir de la revisión de las tesis del *Tractatus* que Wittgenstein realizó en la década de los treinta y en la de los cuarenta (véase D. Marconi, *Filosofia analitica,* cit.; véase también I, 4).

En 1929, animado por su amigo Moritz Schlick y empujado, sobre todo, por la necesidad de corregir la interpretación del *Tractatus* que se había presentado desde el ámbito neopositivista (véase apar. 14), Wittgenstein volvió a ocuparse de la filosofía. Esta obra de corrección terminó convirtiéndose también en una obra de autorrevisión: en las clases que impartió en Cambridge entre 1930 y 1947 y en las *Investigaciones filosóficas,* completadas en 1945, pero publicadas de manera póstuma en 1953, que pueden ser consideradas como su lugar de llegada, Wittgenstein sometió a crítica la visión del lenguaje implícita en el *Tractatus* y se dedicó a un tipo de filosofía substancialmente distinto tanto respecto al estilo como a los contenidos.

Respecto al estilo, el trabajo del «segundo Wittgenstein» se encuentra exento de la cientificidad y la sistematicidad que habían inspirado el *Tractatus.* El cambio se origina por una variación esencial en la perspectiva. En el *Tractatus,* como hemos señalado, el lenguaje se consideraba como un conjunto de *nombres* que indican «objetos simples» («experiencias elementales» según Carnap) y están insertados en proposiciones de modo que «representan» estados de cosas. Dos aspectos de esta visión se discutían especialmente: la idea de que la realidad lingüística, el uso del lenguaje, es describible en términos de «átomos» o fragmentos que denotan objetos simples o estados de cosas, y la idea de que esta acción de representar o describir es el objetivo principal de nuestro uso del lenguaje. Pero, sobre todo, la cuestión preliminar respecto al trabajo filosófico es que no se propone en absoluto que determinar la realidad «esencial», verdadera, profunda del lenguaje es una operación posible. Desde comienzos de la década de los treinta *(Gramática filosófica,* 1930-1933, México, UNAM, 1992, y *Wittgenstein's Lectures. Cambridge 1930-1932,* ed. I. King y Desmond Lee, Oxford, Blackwell, 1980) Wittgenstein se declara persuadido por el hecho de que buscar la «esencia» del lenguaje, o de la proposición, es una empresa absurda y, de forma más general,

reconoce que los términos «universales» como «lenguaje» o «proposición» no designan ninguna realidad o noción compartida universalmente ni son claramente definibles.

Sin embargo, ¿tenemos realmente necesidad de delimitar con exactitud el significado de «lenguaje» o «proposición» para poder *utilizar* estos términos? ¿Es necesario realmente pensar que éstos se corresponden con la realidad efectiva (aunque sea determinada convencionalmente)? Lo que indica el nombre abstracto, dice Wittgenstein, es una «semejanza», una «afinidad entre objetos», nada más que eso; lo que decide su significado es el *uso*, el cómo y cuándo lo utilizo, las reglas que determinan lo uno y lo otro (reglas de uso). Según Frege y toda la tradición neopositivista (incluso el primer Wittgenstein) conocer el significado de un enunciado significaba conocer sus «condiciones de verdad», es decir, saber cuándo, en qué circunstancias, la palabra es *verdadera* (corresponde con un estado de cosas). Ahora, en cambio, conocer el significado de una palabra significa saberla utilizar: la referencia a estados de cosas ya no es relevante.

A partir de esta prioridad del uso sobre el ser y la verdad se desarrollan las ideas del último Wittgenstein; principalmente la siguiente tesis (véase I, 5): no existe un único lenguaje sino muchos tipos de lenguaje. Si el centro del análisis del *Tractatus* era la proposición, se presenta en su lugar ahora la noción de «juego lingüístico». Las condiciones del uso de una expresión lingüística dependen del juego lingüístico, de la situación concreta y del tipo de práctica comunicativa en la cual la utilizamos. Los juegos corresponden a «formas de vida» y varían infinitamente (véase I, 5) ya que varían las formas de vida que los constituyen. Existen potencialmente infinitos juegos lingüísticos y cada juego instituido puede ser modificado, se pueden modificar y renovar sus reglas. Esto significa que no es posible formular una *teoría* general de los juegos lingüísticos.

¿Cuál es, por tanto, la tarea del análisis filosófico a partir de estas condiciones? La filosofía debe, esencialmente, *liberarse* de nuevo de los problemas filosóficos (véase I, 1 y nota 11), y esto se debe conseguir no a través del análisis de las proposiciones con el fin de demostrar la no correspondencia con los estados de cosas reales o posibles, sino a través de la individualización de los juegos mediante los cuales la expresión figura y la individualización de las reglas que la gobiernan. No se somete a revisión la relación entre enunciados y realidad, sino la que se produce entre actos lingüísticos y reglas.

Lo que de hecho realiza Wittgenstein en la última fase de su pensamiento es intentar una descripción de los distintos juegos lingüísticos y usos efectivos del lenguaje evitando toda sistematización o teoría filosófica general. Para realizar esto recurre al lenguaje ordinario, a los usos corrientes de la lengua; aunque no existe en Wittgenstein esa visión del lenguaje ordinario como norma o como fuente de sabiduría conceptual que aparece en los filósofos del lenguaje ordinario de Oxford, como Austin, ni la «prioridad del sentido común» propuesta por Moore.

18. *Filósofos analíticos ingleses*

El trabajo de Wittgenstein en Cambridge se integra dentro de la tradición analítica que se encuentra presente en la obra de Russell y Moore y que se desarrolla de una forma autónoma respecto al neopositivismo centroeuropeo. Alfred Ayer fue el que promovió el encuentro entre las teorías de los neopositivistas vieneses y la tradición analítica. Formado en la escuela de Moore, Ayer se integró rápidamente en el Círculo de Viena, en cuyas reuniones participó personalmente, exponiendo las ideas neopositivistas en *Lenguaje, verdad y lógica*, de 1936), una obra muy leída y discutida.

Las posiciones de Ayer (véase I. Hacking, *Why Does Language Matter to Philosophy?*, cit.), aunque no se encontrasen de todo alineadas con las del Círculo (en parte por el clara influencia de Moore y en parte por la fidelidad de Ayer hacia el empirismo clásico de tipo humeano), se convirtieron para muchos y durante cierto periodo de tiempo, al menos hasta la década de los sesenta, en las tesis paradigmáticas del pensamiento analítico y neopositivista. Él fue el primer historiador del neopositivismo comprendido en clave «analítica» *(The Revolution in Philosophy*, de 1956), y con esto contribuyó a difundir la persuasión de una identidad sustancial entre neopositivismo y filosofía analítica, aunque sus ideas no fueron excesivamente seguidas en Inglaterra (véase I, 2, apar. 3).

Los ingleses eran los más predispuestos a adherirse al método del análisis lógico del lenguaje, aunque no compartieran el exclusivo interés por el lenguaje científico, el ideal de una ciencia unificada, ni la reducción del trabajo filosófico con el objetivo de dar soporte al trabajo científico.

El primer teórico de la noción de «análisis» en sentido alternativo respecto al neopositivismo fue John Wisdom, el cual enseñó en Cambridge desde 1952. En el centro de la reflexión filosófica de Wisdom en los inicios de la década de los treinta se encuentra una noción «clásica» de análisis como descomposición de unidades lingüísticas complejas en elementos simples (aserciones sobre el mundo). Sin embargo, a diferencia de los neopositivistas, el punto de vista de Wisdom desde el principio no implica el problema de la «verificación» empírica: las entidades simples básicas son de hecho aserciones sobre datos sensoriales, aunque el procedimiento analítico no permite llegar a acceder a la naturaleza del mundo, sólo se mueve en el lenguaje. Esto comporta una serie de consecuencias y aísla al análisis de la exclusiva o principal relación con la praxis científica, acercándola hacia otros tipos de investigación: ética, estética e incluso religiosa.

Poco después, la influencia de Wittgenstein provocó que Wisdom precisara su propia noción de análisis y que concibiera el trabajo analítico como un esfuerzo de clarificar las «motivaciones» de una elección teórica, antes que sus consecuencias estructurales. En este sentido, para Wisdom, al igual que para Wittgenstein, la filosofía es una «terapia» del pensamiento que no resuelve problemas sino que más bien los disuelve; el aspecto original de la visión de Wis-

dom es que esta disolución de los problemas consiste en la *clarificación de las razones*, pareciéndose, de esta manera, al trabajo del psicoanálisis cuya terapia reside en la identificación del origen de los problemas antes que en su «solución» efectiva («Filosofia e psicoanalisi», 1946, trad. it. en G. Gava y R. Piovesan, *La filosofia analitica*, Liviana, Padova, 1972).

A partir de estas ideas también se justifica la rehabilitación de la metafísica. En *Paradox and Discovery*, de 1965 (Oxford, Blackwell), Wisdom adopta una posición compartida por Popper y por la epistemología postpopperiana consistente en que la metafísica no constituye un obstáculo para la investigación científica sino que es una oportunidad positiva. La tesis de Wisdom es que «la metafísica es un intento de decir lo que no se puede decir», y en este sentido es una disciplina constitutivamente paradójica: sin embargo, el *forzamiento* de los límites del lenguaje es el valor más grande de la metafísica, ésta formula aserciones que son «síntomas de discernimientos lingüísticos», rompe los límites de nuestros aparatos conceptuales, crea nuevos problemas que, aunque no sean resolubles, pueden dar lugar a nuevas cuestiones susceptibles de respuesta.

Como se puede comprobar, las premisas reduccionistas del análisis neopositivista quedan lejos. Para Wisdom, el filósofo es esencialmente un «creador», es «como aquel que ha visto mucho y no ha olvidado nada, como el que ve cada cosa por primera vez»; no sólo los científicos contribuyen decisivamente al conocimiento de la realidad y a la filosofía, sino que también lo hacen los literatos, los profetas o los pintores (véase también apar. 25).

La visión del análisis como «terapia», corrección de errores o «disolución» de los problemas filosóficos es un requisito típico de la filosofía considerada como originaria «de Cambridge», aunque también comparte esta misma posición el oxfordiano Gilbert Ryle (1900-1976). Estudioso de Aristóteles y de Platón *(Plato's Progress*, de 1966) e interesado en las ideas de Husserl y Meinong, Ryle comparte inicialmente la visión del análisis como identificación de los errores lógicos y lingüísticos que provocan los problemas y la «perplejidad» típica de la tradición filosófica («Sistematically Misleading Expressions», de 1932, cit.). Del malentendimiento sistemático de la «estructura lógica del lenguaje» derivan no sólo errores, paralogías o antinomias, sino también algunas importantes teorías filosóficas como el dualismo mente-cuerpo (véase apar. 2).

El aspecto más importante del pensamiento de Ryle es la idea del análisis como «cartografía», como delineación de un «mapa conceptual» que defina las relaciones naturales o los nexos legítimos entre los conceptos y entre los conceptos y los enunciados. En «Categories», de 1937, Ryle señala la importancia, para el uso ordinario del lenguaje y para el lenguaje filosófico, de lo que define como «errores categoriales», derivados de la aplicación impropia de cierta categoría a un concepto que no le pertenece (por ejemplo, la categoría de «sustancia» aplicada al concepto de «comportamiento» genera la noción de «realidad mental»: pero en esa operación se produce algo parecido a lo que ocurre cuando decimos «César es un número primo», se produce el mismo error categorial).

Con Ryle, el ámbito del pensamiento-lenguaje, dominio propio del análisis, se convierte en un «territorio» describible, y el análisis lingüístico (del lenguaje común: Ryle ha sido uno de los primeros en teorizar la aplicación del análisis al lenguaje ordinario) se convierte en un trabajo de exploración de los nexos objetivos entre conceptos. Se trata de un tipo particular de análisis que a menudo se relaciona con el del segundo Wittgenstein (ya que esencialmente comparte el programa terapéutico), aunque posea características peculiares. La hipótesis de trabajo de Ryle se encuentra en el origen de una tendencia específica del movimiento analítico cuyo más famoso exponente es Peter Strawson.

19. *El giro pragmático americano: Carnap y Quine, Goodman, Sellars*

a) El giro de Carnap hacia el formalismo liberaba al análisis del nexo obligatorio con «un solo tipo» de experiencia de la realidad; se mantenía, sin embargo, una visión composicional del lenguaje (términos, proposiciones, simples y complejas: véase por ejemplo *Wissenschaftliche Weltauffassung*, cit.), que vinculaba el trabajo analítico con una concepción «referencialista» del significado y con una teoría de la verdad como correspondencia con las cosas (véase I, 3).

El análisis clásico, introducido por Frege y base de las teorías de Russell y Tarski, predecía que el valor de verdad de cada enunciado era una función del valor de verdad de sus constituyentes; así, por ejemplo, si digo «es de noche y se ve la luna», la verdad de mi afirmación se obtiene a partir de la verdad de las frases «es de noche» y «se ve la luna», ambas deben ser verdaderas; y si digo «es por la mañana o es mediodía», mi afirmación es verdadera si una de las dos frases es verdadera. Sustituyendo otros enunciados simples («componentes») en el enunciado de partida, las cosas no cambian: «es de noche y llueve» continúa siendo verdadero si efectivamente «es de noche» y «llueve» son verdaderas.

No ocurre lo mismo en los enunciados modales, es decir, en aquellos que incluyen expresiones como «es posible», «es necesario»: aquí el análisis composicional no funciona, no basta con la verdad de los «componentes» para decidir la verdad del conjunto. Así, por ejemplo, si en «necesariamente los múltiplos de dos son números pares» sustituimos «los múltiplos de dos son pares» por cualquier otro enunciado verdadero, como «los planetas del sistema solar son 9», el enunciado resultante no es esta vez verdadero ya que no es necesariamente verdadero que los planetas sean nueve.

Esto provocó que Carnap (*Meaning and Necessity. A Study in Semantics and Modal Logic,* Chicago, University of Chicago Press, 1947) estableciese una diferencia entre la extensión de un enunciado (su verdad o falsedad) y su intensión, es decir, el conjunto de circunstancias («de mundos») en los cuales puede ser verdadero. «Analíticos», y por tanto necesarios, son aquellos enunciados que son verdaderos en todas las circunstancias. O dicho de otra forma: en nuestro mundo, en las circunstancias en las que vivimos, los planetas del sistema solar son nueve; en otros mundos pueden ser treinta y dos; en cambio, en cualquier mundo y circunstancia los múltiplos de dos son números pares. La distinción entre extensión y intensión de un enunciado permitía de esta manera sustituir la incómoda e imprecisa distinción entre verdad lógica y verdad empírica y sacaba de en medio la conexión excesivamente vinculante entre significado, referencia y verdad. De esta manera, Carnap, además, introducía los principios de la *semántica de los mundos posibles* que en la década de los cincuenta y sesenta fue desarrollada por Saul Kripke y otros lógicos y filósofos analíticos. Gracias a esta actualización, el paradigma fregeano y neopositivista lograba sobrevivir durante mucho tiempo dentro del análisis lingüístico, e incluso actualmente se utiliza en ciertos sectores de la filosofía analítica del lenguaje (véase apar. 25).

b) Willard Van Orman Quine (nacido en Akron, Ohio, en 1908) es quizá la figura más eminente de la filosofía analítica contemporánea. Él ha seguido la historia del movimiento y ha compartido su recorrido desde los albores del Círculo de Viena hasta la crisis postanalítica de la década de los ochenta; ha sido definido como el último de los filósofos analíticos tradicionales y como el primero de los filósofos postanalíticos aunque se le considera como uno de los iniciadores, en el contexto anglosajón, del giro que va desde el neopositivismo a la filosofía analítica propiamente dicha y, por tanto, como uno de los primeros filósofos analíticos en sentido propio.

Parece paradójico, pero es sin duda cierto, que la mayor contribución ofrecida por Quine al desarrollo del movimiento analítico ha sido su crítica al concepto de análisis, concepto central en las posiciones de Frege, Carnap, Russell y el propio Wittgenstein, y fundamento de la distinción entre «filosofía», que se ocupa de las verdades analíticas, y «ciencia», que se ocupa de las verdades factuales.

En «Two Dogmas of Empiricism», un ensayo de 1951 (en *From a Logical Point of View,* Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1953), Quine señaló que la noción de analiticidad es ambigua. Hablamos de verdades analíticas en relación con enunciados como «ningún hombre no casado está casado», pero también en relación con enunciados como «ningún soltero está casado», y esto es debido al hecho de que «soltero» es *sinónimo* de «no casado». Por tanto, la noción de analiticidad presupone la noción de sinonimia.

Sin embargo es conveniente señalar también que la noción de sinonimia tampoco está muy clara. Suponemos que por «sinónimo» de una palabra se entiende otra palabra o una expresión que pueda sustituir a la primera sin que esto perjudique o modifique el valor de verdad de los enunciados en los que éstas aparecen. Pero esto no es siempre verdadero. Existen casos de sinonimia en los cuales la «sustitución» de un sinónimo por otro no es posible, como por ejemplo el caso de la sinonimia entre «la estrella vespertina» y «la estrella matutina» (ambas indican la misma estrella, Venus) en enunciados modales: «necesariamente la estrella vespertina es la estrella vespertina» es verdadero, pero en cambio no lo es «necesariamente la estrella vespertina es la estrella matutina». Por otro lado, si es verdad que «necesariamente los múltiplos de dos son pares» es verdad también que «necesariamente los múltiples del sucesor del uno son pares». ¿Cuál es la diferencia entre los dos tipos de sinonimia, es decir, entre la sinonimia de estrella vespertina/estrella matutina y la de dos/sucesor del uno?

Quine no acepta la solución que propone Carnap para este problema, es decir, la solución basada en la distinción entre intensión y extensión, y por el contrario defiende la inconsistencia de la noción de analiticidad. No existe ninguna manera de distinguir entre los dos tipos señalados de sinonimia a no ser que se admita que en un caso nos encontramos frente a una verdad empírica (estrella vespertina/estrella matutina) y en el otro (dos/sucesor del uno) frente a una verdad analítica. Pero entonces la sinónima se encuentra fundada sobre la analiticidad y, por tanto, no se halla en posición de fundamentar, a su vez, a esta última[11].

Más tarde, en *Palabra y objeto* (Barcelona, Labor, 1968), Quine desarrolló esta crítica de la analiticidad (que es en definitiva una crítica a la noción de significado, ya que el significado, según Quine, refiere a la sinonimia, ésta a la analiticidad y esta última de nuevo a la sinonimia

[11] La crítica quineana a la analiticidad ha sido desarrollada o discutida por diversos autores: véase por ejemplo el importante ensayo de Strawson y Grice, «In Defense of a Dogma», 1956; véase también la puesta a punto que realiza Putnam, «Two Dogmas Revisited», en G. Ryle (ed.), *Contemporary Aspects of Philosophy,* Stocksfield-Londres, Oriel Press (Routledge), 1976.

y al significado) añadiendo algunas precisiones. Entre los juicios analíticos, puramente «lógicos», y los juicios sintéticos, entre verdades del primer y del segundo tipo existe cierta diferencia, pero se trata de una diferencia de *grado*: ciertas creencias (por ejemplo las que versan sobre las verdades matemáticas) son «más fuertes», más «vinculantes», que otras y, por tanto, las abandonamos con reticencias o, incluso, por no abandonarlas estamos dispuestos a cambiar otras estructuras del pensamiento.

El segundo «dogma» del empirismo que Quine pone en duda en el texto de 1951 es la pretensión de determinar empíricamente (sólo en términos de «estímulos» sensoriales) los significados. Si es cierto que la analiticidad no puede ser explicada a no ser que se realice en términos de sinonimia, y esta última no se puede explicar a no ser que se realice en términos de analiticidad, se puede apelar a la teoría «verificacionista» del significado y se pueden definir como «analíticas» las proposiciones no «factuales», es decir: «La proposición analítica representa el caso límite de la proposición que se confirma independientemente de cuáles sean los datos de hecho» *(From a Logical Point of View,* cit., pág. 37).

Pero ¿es realmente posible distinguir lo «no factual»? En *Der logische Aufbau der Welt,* dice Quine, Carnap ha intentado determinar una lengua de los datos sensoriales y mostrar cómo es posible traducir en ésta cualquier discurso significante, proposición por proposición, aunque su solución ha sido sólo esbozada, de manera insuficiente, por parte del propio autor. De todas formas, todo esto se apoya sobre la convicción de que cada proposición, tomada en sí misma y aislada de las demás, se puede confirmar o invalidar. «Mi parecer, al contrario», concluye Quine, «es que nuestras proposiciones sobre el mundo externo se someten al tribunal de la experiencia sensible no de una forma individual sino sólo como un conjunto solidario» *(From a Logical Point of View,* cit., pág. 41).

De esta manera se origina una de las tesis más características del pensamiento quineano y de la segunda fase, «postpositivista», de la filosofía analítica: la idea de que el significado posee una naturaleza «holista» y que, por tanto, el análisis y la verificación no pueden basarse sobres átomos desconexos del lenguaje (proposiciones) sino que deben ejercitarse sobre configuraciones teóricas completas. De esta forma, Quine eliminaba de la teoría empirista del conocimiento un clásico corolario que la había acompañado en casi todas sus versiones: el atomismo, la presuposición de que los átomos simples de experiencia se conectan para formar entidades complejas. Un empirismo no dogmático, «sin dogmas», tiene que adherirse a esta visión «holista» del significado, según la cual el conocimiento se configura como un «edificio» complejo «construido por el hombre, que roza la experiencia sólo a través de sus márgenes», o bien como «un campo de fuerza cuyos puntos límites son la experiencia» *(From a Logical Point of View,* cit., pág. 42).

Todo esto provoca una profunda transformación del concepto de análisis: el análisis ya no es conseguir alcanzar una verdad «última» consistente en la descripción de una experiencia observacional o coincidente con ciertas verdades intuitivas, ofrecidas por el sentido común; no es sólo tampoco la descomposición en átomos lingüísticos a los que se les asigna los valores «verdadero» o «falso», sino que es un trabajo de *traducción*, y como tal posee límites precisos en términos de universalidad y objetividad.

En *Palabra y objeto* (cit., cap. II) Quine propone un experimento de «traducción radical», es decir: un traductor persigue la interpretación de los significados de una lengua que desconoce totalmente observando los comportamientos lingüísticos de los hablantes. En una situación de este tipo, Quine señala, a partir de un minucioso análisis en el cual examina todas las posibles circunstancias y consecuencias, que el traductor no podría estar seguro nunca de la legitimidad de la asociación que propone entre ciertas palabras de su propia lengua y las expresiones verbales de la lengua desconocida: no se encontraría ni tan siquiera capacitado para identificar el «estímulo» que determina la palabra (por ejemplo, un conejo blanco pasea por un prado y el indígena dice «Gavagai»: ¿qué está diciendo?, ¿«Conejo»?, ¿«Blanco»?, ¿«Blanco sobre verde»?, ¿«Movimiento veloz sobre la hierba»?, ¿«Animal»?, ¿«Correr»?, etc.). Además, si otros traductores se integrasen en el trabajo se terminarían construyendo distintos «manuales de traducción», todos correctos al estar fundamentados sobre observaciones apropiadas, aunque irreducibles los unos a los otros.

De esta manera se justifica la tesis de la «indeterminación» de la *traducción* y, por tanto, consecuentemente, del *significado* y de la *referencia:* éstos no pueden ser determinados simplemente a partir de la observación de comportamiento lingüístico de los hablantes, de hecho, un mismo comportamiento puede ser interpretado de formas distintas a partir de las elecciones teóricas que se decidan como punto de partida, de la «teoría de fondo» que orienta la traducción en un sentido o en otro.

¿Esto significa que no existe ninguna verificación posible del significado y que al hablar substancialmente «no nos entendemos»? Según Quine, el hecho de que los significados pertenezcan a un horizonte de

referencia (teoría-lenguaje) y que no posean una referencialidad exacta y unívoca respecto a los datos sensoriales impone sobre todo la adopción de un «principio de caridad», que Quine retoma de una formulación de N. L. Wilson (véase *Palabra y objeto,* cit.). «La máxima de la traducción que se encuentra en la base de todo esto es que aserciones que aparecen inicialmente como falsas dependen con toda probabilidad de escondidas diferencias de lenguaje [...] la ignorancia de nuestro interlocutor, más allá de cierto límite, es menos probable que la mala traducción —o, en el caso doméstico, que la divergencia lingüística.»

Sin embargo, Quine, destructor de los «dogmas» empiristas, se mantiene conectado a ciertas típicas instancias positivistas: a la visión de la filosofía como «sección» de la ciencia, por ejemplo, o a la tesis típica de los teóricos del «lenguaje ideal» consistente en que es sobre todo necesario (y posible) «regimentar» el lenguaje natural, hacerlo más preciso, menos ambiguo y oscuro, para adaptarlo a los objetivos de la ciencia. La «teoría de fondo» que orienta nuestras traducciones es precisamente, según Quine, la lengua que utilizamos todos los días: ésta no puede ser considerada como una lengua universal, aunque puede ser simplificada y clarificada hasta hacerla lo más transparente y controlable posible. Este trabajo de simplificación consiste en la traducción sistemática de los enunciados del lenguaje natural a enunciados de la lógica formal de primer orden (cuyos objetos son «cosas» y «personas», no conceptos, predicados o relaciones: se trata de una visión «nominalista» del lenguaje y del ser que Quine ya precisa en la década de los cuarenta junto a Nelson Goodman: véase más adelante).

Quine se encuentra además conectado con una versión típicamente americana del positivismo: el «conductismo» o «behaviorismo» (el máximo teórico «ortodoxo» del conductismo, el psicólogo Bhurrus Frederick Skinner, 1904-1990, fue su compañero de estudios y amigo). La observaciones del comportamiento las identifica como el punto de partida de la investigación sobre el aprendizaje y sobre la comprensión del significado. En el nivel «superficial» del comportamiento, sostiene Quine, se ubican las repeticiones y las unidades, o lo que es teóricamente relevante (véase G. Borradori, *Conversazioni americane,* cit., pág. 41).

Otros pensadores analíticos americanos de la generación de Quine heredaron las premisas del neopositivismo a partir de los exiliados vieneses (Carnap, Reichenbach), y como él las someten a una crítica y a una revisión profunda. Nelson Goodman (nacido en 1906, y desde 1968 hasta 1977 profesor en Harvard) colabora directamente con Quine y

comparte substancialmente sus ideas en el ámbito lógico-lingüístico (escriben juntos en 1947 el ensayo «Steps toward a Constructive Nomilanism», en *Journal of Symbolic Logic,* 12, 1947). Las posiciones filosóficas de Goodman nacen de una crítica detallada de la *Construcción lógica del mundo* de Carnap realizada en el ensayo titulado *The Structure of Apparence* (Cambridge, Mass., Havard University Press, 1951).

En la primera fase de su pensamiento, que culmina con *Fact, Fiction and Forecast,* de 1954 (reeditado después en 1979 y 1983, Cambridge, Mass., Harvard University Press), Goodman se posiciona frente a algunos problemas lógicos y epistemológicos clásicos. En particular, centra su atención sobre la difícil tratabilidad, en el ámbito de la lógica clásica, de los «condicionales contrafácticos», es decir, de los enunciados del tipo «Si ese pedazo de mantequilla se hubiese calentado hasta los 65 grados, se habría derretido». Los enunciados de este tipo no se pueden traducir a la lógica tradicional, de tipo extensional, en la cual la conectiva «si... entonces» se entiende como verdadera si el primer término es falso: esto significa que ya que el primer término en los condicionales contrafácticos es siempre falso, éstos son siempre verdaderos, es verdadero tanto el enunciado «si este pedazo de mantequilla... etc.» como su contrario: «si este pedazo de mantequilla se hubiese calentado... *no* se habría derretido». Por tanto, todos los predicados que terminan en «-ible» o «-able» (como diluible, también llamados «términos disposicionales», es decir, que indican ciertas disposiciones de las cosas a comportarse de un modo determinado) presentan un serio problema lógico; aunque en el fondo lo presentan también todos los otros predicados, aparentemente banales, como «rojo», ya que cada uno de éstos, en definitiva, puede ser traducido como un condicional contrafáctico, cada uno de éstos se puede obtener al verificarse ciertas *condiciones* (véase «The Problem of Counterfactual Conditional», en *Fact, Fiction and Forecast,* cit., cap. I).

Es evidente que el problema subsiste, incluso cuando se formula una ley científica general que indica por ejemplo: «la mantequilla, a una temperatura determinada, se derrite». En este sentido, Goodman se ve obligado a medirse con el problema de la *inducción,* y con este propósito formula una célebre «paradoja» que dice lo siguiente: a partir de nuestras observaciones podemos decir que, seguramente, todas las esmeraldas observadas hasta hoy, hasta el momento t, son verdes, pero estas mismas observaciones nos empujan a confirmar también que «todas las esmeraldas observadas hasta el momento t son verdes, y las otras, observadas en momentos sucesivos, son azules», ya que el predicado «verzul» (verde+azul) significa «verde si se observa antes de t,

azul si se ha observado en momentos sucesivos». Por tanto, la predicción de que las esmeraldas que observemos en un futuro serán verdes no se encuentra más justificada inductivamente que la predicción de que serán azules (véase «The New Riddle of Induction», *op. cit.*, páginas 59 y ss.).

La solución propuesta por Goodman se parece mucho a la que Quine propone para la diferencia entre analítico y factual: elegimos la hipótesis «todas las esmeraldas son verdes» y rechazamos la otra no porque la primera se encuentre mejor fundada en el plano inductivo, dice Goodman, sino porque «verde» posee una historia y, consecuentemente, una expresividad y una sensatez más amplia que «verzul», ya que es más *prudente,* más seguro, «posee una biografía vistosamente más solemne» («Prospect for a Theory of Projection», *op. cit.*, pág. 94). La diferencia entre los dos adjetivos, que orienta la decisión de elegir uno y rechazar el otro, es de tipo pragmático; las raíces de la validez inductiva, escribe Goodman, se encuentran «en el uso que hacemos del lenguaje», son «una función de nuestras prácticas lingüísticas».

Goodman se encuentra, por tanto, entre los primeros pensadores americanos que promueven el «giro pragmático» dentro de la filosofía analítica. Después de *Fact, Fiction and Forecast,* se ocupó intensamente del arte y de la estética, y durante un periodo de tiempo dirigió una galería de arte. De manera particular, el pensamiento de Goodman se caracteriza por una visión lingüística del fenómeno del arte que le lleva a reducir fuertemente la distinción entre arte y ciencia: la una y la otra, afirma en *Ways of Worldmaking* (Indianapolis, Harvester Press, 1978), proponen construcciones del mundo; no simples «descripciones», sino verdaderos «lugares» lingüísticos en los que habitamos. No se produce un lenguaje o una construcción del mundo que sea privilegiada, que permita mesurar la corrección de las construcciones; ni es posible unificarlas; de aquí la pluralidad radical de los universos simbólicos.

A partir de esta posiciones, Goodman sintetiza algunas soluciones típicas de la filosofía analítica americana de la década de los sesenta y la de los setenta, y prepara el acercamiento del pensamiento americano a las tesis continentales. «Los mitos del ojo inocente y del dato absoluto», escribe en *The Languages of Art. An Approach to a Theory of Symbols* (Indianapolis, Bob-Merrill, 1968, pág. 8; trad. esp.: *Lenguajes del arte,* Barcelona, Seix Barral, 1974), «son temibles aliados. Ambos derivan [...] de la idea del conocimiento como elaboración de material bruto recibido a través de los sentidos [...]. Pero la recepción y la interpretación no son actividades distinguibles.» También la actividad de construir mundos no se puede concebir como un proceder desde el dato

bruto o desde la nada: «El fabricar mundos, como nosotros lo conocemos, siempre es partir de mundos ya disponibles; el construir es un reconstruir.»

La aplicación del análisis lingüístico a los fenómenos estéticos (practicada por muchas corrientes del pensamiento europeo y en América por Charles Morris y Susanne Langer) provoca que Goodman llegue a conclusiones particulares, ya sea en el ámbito específico de la estética o en el ámbito de la reflexión sobre el conocimiento y sobre los modos de describir-construir esos mundos de los cuales disponemos. A partir de su ontología «nominalista», Goodman llega a plantear que no es posible individualizar lo que hace que un gráfico de un electrocardiograma sea algo distinto a un cuadro de Cézanne; existen sólo «síntomas» de lo estético, propiedades simbólicas que son suficientes para hacernos hablar de «arte» y de experiencia estética. Esto no equivale a una reducción, sino a un ampliación de la dimensión estética. La obra de arte posee dos funciones, la de representar y la de expresar, y en ambas se desarrolla cierta función cognitiva de tal forma que la dicotomía entre conocer y sentir o tener emociones, entre ciencia y arte, no se sustenta: la una y la otra poseen «un carácter fundamentalmente cognitivo» (págs. 248-249).

Wilfrid Sellars (1912-1989) es otro pensador, un poco más joven que Quine y Goodman, pero también dedicado a la revisión del paradigma neopositivista en sus rasgos principales. Hijo de Roy Wood, un exponente del «realismo crítico» estadounidense, Sellars se inspira tanto en los neopositivistas exiliados como en los analistas de Oxford, aunque entra también en contacto con las corrientes de la filosofía continental, en particular con el pensamiento político. Por esta «apertura» que le caracteriza puede ser considerado como uno de los filósofos analíticos que provocaron que se pensase en la inconsistencia de la contraposición entre analíticos y continentales. A diferencia de la mayoría de los analíticos, Sellars siempre ha estado muy atento a la tradición filosófica, y también a los autores considerados típicamente «continentales» como Hegel.

El interés por el pensameinto hegeliano y por la fenomenología ha provocado que a menudo Sellars admitiese que el «dato», cuando hablamos de los hombres y de sus acciones, es necesariamente intencional, implica la intervención del sujeto y, sobre todo, implica la intervención del lenguaje. No reconocemos datos, de cualquier género, a no ser que poseamos un lenguaje que desde un principio los distinga, los aísle, los categorice y los transmita. Existe una contaminación natural e inevitable entre el dato y el sujeto, entre el dato y el lenguaje (véase en

particular *Science and Metaphysics*, Londres, Routledge, 1968). Como se ha señalado, también Goodman y en cierta medida Quine tienden a reconocer este hecho; Sellars ha sido uno de los primeros en proponer expresamente la tesis y en volverla a conectar al nexo entre empirismo e idealismo. Por todo esto, se le considera uno de los padres del giro pragmático, y su obra, sin lugar a dudas, se encuentra en los orígenes de la corriente del pragma-idealismo, actualmente activa en la filosofía analítica americana (véase apar. 24).

20. *Los actos lingüísticos: Austin, Grice, Searle*

a) Wittgenstein, en la segunda fase de su pensamiento, abandona la lógica formal y comienza a interesarse por el lenguaje ordinario y por los usos que hacemos del mismo. Se trata de un cambio de objeto, aunque también de perspectiva: examinar el lenguaje desde el punto de vista del uso significa reconocer que la función de *describir* la realidad es sólo una de las muchas funciones con las que utilizamos el lenguaje, que *asertar* algo es sólo un modo del lenguaje, no la única modalidad con la que lo ejercitamos. En la década de los cincuenta, J. L. Austin (1911-1960), maestro y fundador de la corriente de los filósofos del lenguaje ordinario de Oxford, adopta el mismo punto de vista. También Austin recurre al sentido común y analiza el lenguaje a partir del uso, dentro de una perspectiva «pragmática».

Sin embargo, entre las posiciones del segundo Wittgenstein y las de Austin existen algunas claras diferencias: Wittgenstein (véase I, 1) posee una visión todavía negativa y problemática tanto de la *filosofía* (ésta era, como hemos visto, la posición del neopositivismo en sus orígenes) como del *lenguaje ordinario* (al igual que Frege, que mantenía su tarea específica de luchar contra las imprecisiones y las trampas del lenguaje): Austin, por el contrario, no comparte este escepticismo de fondo. Wittgenstein concibe el análisis del lenguaje ordinario como una terapia contra la insensatez, los errores, los malentendidos que se producen; Austin identifica en el lenguaje ordinario el depósito de una sabiduría conceptual (y lingüística) elaborada a través de los siglos y que los filósofos deben interrogar *al comienzo* de todas sus investigaciones.

Esta visión positiva del lenguaje ordinario, como ya se ha señalado (I, 4), provoca que Austin se acerque a los teóricos continentales de la hermenéutica que en los mismos años, autónomamente, formulaban una visión del lenguaje natural como depósito de un saber ontológico originario o, según la expresión de Heidegger, como la «casa del ser».

En el ensayo «A Plea for Excuses» (en *Philosophical Papers*, cit.; véase sobre todo págs. 181-186), Austin clarifica brevemente la naturaleza de su método. La elección del lenguaje ordinario como «un lugar adecuado para trabajar en el campo de la filosofía» se basa en tres razones principales: sobre todo, «las palabras son nuestros instrumentos, y como mínimo debemos utilizar instrumentos pulidos», por tanto deberemos saber con exactitud lo que significan y «protegernos contra las trampas que el lenguaje nos prepara». En segundo lugar, es necesario conocer la diferencia entre las cosas y los hechos del mundo, ya que las palabras no nos engañan ni nos influencian en la valoración de la realidad. Hasta este punto nos encontramos con una perspectiva no muy alejada de la de Wittgenstein (o Frege): es necesario estudiar el lenguaje para evitar los errores que derivan del uso del lenguaje. Por el contrario, la tercera razón («el punto más comprometido», escribe Austin) es indicativa de la nueva postura *positiva* que Austin asume en relación con el lenguaje natural. En el lenguaje ordinario, escribe Austin, encontramos las distinciones y las conexiones que generaciones enteras de seres humanos han trazado o instituido en el curso del tiempo, y es difícil pensar que se podrían igualar o superar por nosotros mismos, «permaneciendo toda la tarde en el sofá».

Aquí se encuentra en juego una versión *humanista*, de historiador de las lenguas y de las ideas, del principio de la «participación en una empresa común» que Russell y con él otros muchos autores consideran el rasgo típico del estilo analítico en filosofía y el signo distintivo de su *cientificidad*. La participación se entiende en términos de pertenencia a una tradición: una perspectiva que es del todo similar a la propuesta por Gadamer en Alemania más o menos en la misma época (véase II, 2, apar. 10). Austin insiste también en señalar dos buenas razones para la investigación *etimológica:* la primera es que ninguna palabra puede liberarse del modo en el cual se encuentra formada, la segunda es que volviendo hacia atrás, a las raíces de los nombres, recuperamos las «imágenes» y los «modelos» auténticos de las cosas (pág. 202).

Establecido todo esto, el análisis filosófico-lingüístico de un problema debería desarrollarse sobre todo como una recolección y una clasificación de los términos y de las expresiones conectadas al propio problema, y por tanto como reflexión sobre las circunstancias y las intenciones con las cuales las utilizamos. El análisis del lenguaje es una actividad necesaria aunque preparatoria, inaugural, no coincide siempre con *todo* el trabajo de la filosofía aunque es sin duda su punto de partida. El lenguaje no es un «logos» perfecto, ni es la única fuente del trabajo filosófico: éste contiene supersticiones y errores y su análisis no

es unívoco, es decir, las soluciones terminológicas propuestas por un filósofo pueden variar profundamente de las que defiende otro. A pesar de todo esto, el lenguaje ofrece la primera, y quizá la última, palabra a la filosofía y la disparidad de los análisis puede remediarse por la comparación y por la búsqueda de *la razón* por la cual un análisis lingüístico de un problema difiere de otro.

Como se puede comprobar, la imagen del análisis ha cambiado profundamente respecto a los orígenes russellianos o fregeanos, y no sólo porque el antecedente directo de Austin sea principalmente Moore (véase apar. 14), sino también porque ha cambiado la manera de evaluar el lenguaje: no se mantienen conexiones con la lógica o la matemática, pero sí con las disciplinas «humanistas» como la filología clásica, la lingüística histórica y el estudio de las lenguas antiguas. La cercanía de Austin a la hermenéutica se puede también detectar en su rechazo de la construcción sistemática, en la idea de una pluralidad de modelos e imágenes del significado que pueden convivir perfectamente, en su reivindicación de la tradición griega (Sócrates, según Austin, es el primer filósofo del lenguaje ordinario). Permanece, de la praxis analítica, la transparencia y la simplicidad de la argumentación, la tendencia pseudofenomenológica a buscar una «ingenuidad» en el análisis, una autonomía de toda fuente histórica y a referirse a la experiencia común. La expresión exacta para este tipo de investigación, dice expresamente Austin, sería la de «fenomenología lingüística»: la observación la presenta Ricoeur (véase I, 4) como indicio de una vía de integración entre análisis y pensamiento fenomenológico-hermenéutico.

Sin embargo, el aspecto por el cual Austin ha tenido mayor influencia, tanto en el ámbito de la filosofía analítica como en el de la continental (véase los análisis de Foucault en *Las palabras y las cosas* y Derrida en *De la gramatología*, además de Ricoeur, Apel y Habermas), ha sido la teoría de los actos lingüísticos formulada en *Cómo hacer cosas con palabras*, de 1962 (Barcelona, Paidós, 1990), y en otros escritos. En 1946 (véase el ensayo «Other Minds», en *Philosophical Papers*, cit.), examinando el significado de la expresión «yo soy», Austin profundizaba en la noción de *enunciado performativo (o realizativo)* (de *perform*, ejecutar) como el enunciado que no *describe* nada sino que más bien *realiza* una acción. Por ejemplo, cuando decimos «te prometo que...», «te regalo...» o «apuesto que...» realizo de hecho la acción de prometer, de dar, de apostar. Se trata de «frases rituales» que presuponen ciertas condiciones más o menos codificadas (no puedo prometer lo imposible o lo que no depende de mí, no puedo regalar aquello que no es mío, etcétera). Austin distingue en este tipo de enunciados la parte *realizativa* o

performativa (la que contiene el verbo realizativo) de la parte *constatativa*. Por ejemplo, en «te prometo que vendré mañana», «te prometo» es la parte realizativa y «vendré mañana» es la parte constatativa.

Más tarde, con *Cómo hacer cosas con palabras* (cit.), Austin señaló que no sólo los realizativos, sino que también el resto de los enunciados poseen un aspecto *ejecutivo*, y que cada proferencia puede ser investigada bajo el perfil pragmático, como un acto *lingüístico*. Él distingue entre el aspecto *ilocutorio* del acto enunciativo (la acción que se cumple cuando decimos algo: específicamente el obrar en el contexto, en la *situación* en la cual nos encontramos); el aspecto locutorio (la acción de decir efectivamente esas palabras según la forma gramatical); y el aspecto perlocutorio (la acción que, con nuestro decir, realizamos sobre los demás suscitando en éstos cualquier reacción). El descubrimiento de los actos lingüísticos provocó que Austin abandonara la distinción realizativo-constatativo en favor de una concepción generalmente pragmática del fenómeno lingüístico. Sin embargo, propuso la hipótesis de que el realizativo, es decir, el enunciado autorreferencial con verbos realizativos, es un elemento universalmente implícito en todo acto lingüístico (*p* pronunciado por mí equivale a «yo digo que *p*»).

La generalización del realizativo, es decir, la hipótesis de que *todo* acto de enunciación sostiene o implica un elemento *reflexivo* y *ejecutivo*, es el aspecto del discurso austiniano que más ha interesado a los autores continentales. Desarrollada, y a continuación refutada por los lingüistas, la *hipótesis realizativa* ha sido recuperada por Habermas (véase II, 3), que la ubica en el centro de su teoría de la acción comunicativa, y por K. O. Apel, el cual a partir del nexo realizativo-constatativo diseña argumentos óptimos contra el anti-fundacionalismo (véase II, 3).

Se trata, por tanto, de una cuestión central: como hemos señalado (I, 2 y 3), una de las maneras más comunes de indicar la divergencia entre la filosofía continental y la filosofía analítica (también entre la filosofía tradicional, idealista-transcendental, y la ciencia) consiste en señalar cómo se ha instalado profundamente en la segunda un *paradigma referencial* que niega la autoimplicación necesaria del sujeto y que presupone niveles de lenguajes «abiertos, no autorreferenciales (véase Tarski, apars. 15 y 22); por el contrario, en la primera se encuentra en juego un *paradigma autorreferencial* que se expresa a partir de las distintas reformulaciones (ontológicas, lingüísticas, fenomenológicas) de la reflexividad idealista-transcendental. Esta diferencia es en realidad también una forma distinta de entender los términos «abierto»/«cerrado»; en el ámbito analítico «abierto» (a partir de la terminología tars-

kiana) equivale a «no autorreferencial», mientras que en el contexto continental existe una apertura que es específicamente el resultado de la autorreferencialidad: se trata de la apertura que ofrece la investigación hermenéutico-existencial infinita. Justo porque *pertenecemos* al ser, al lenguaje, a la historia, y nos encontramos implicados en nuestro decir, es imposible alcanzar una descripción cerrada y definitiva del lenguaje, del ser, de la historia (véase II, 2). La integración de la autorreferencia (o cierta tolerancia en las relaciones del riesgo de autorreferencialidad característico de las lenguas naturales) que se anuncia en Austin es también el punto de partida de la semántica de las lenguas naturales de Davidson (véase apar. 22) y puede ser también considerada como uno de los requisitos del giro pragmático interno de la filosofía analítica del lenguaje (véase también la elaboración de una «semántica austiniana» como semántica situacional y autorreferencial de Jon Barwise: apar. 27).

b) H. Paul Grice (1913-1988), casi coetáneo de Austin y profesor en Oxford durante los mismos años, concentró su investigación en el análisis del lenguaje sobre el concepto de intención (véase I, 3). En un ensayo de 1957 titulado «Meaning» (trad. esp. en *Significado*, México, UNAM, 1997), Grice identifica de manera clara el significado con la *intención del hablante*. Nosotros decimos «*A significa* algo diciendo X», entendiendo: «*A* quiere que la emisión de *X* produzca cierto efecto en el interlocutor» y ese efecto se obtiene mediante el reconocimiento de la intención de *A*. Esto implicaba (como en Wittgenstein y en Austin) un tránsito de la visión del lenguaje como conjunto de términos y de proposiciones conectadas por «funciones de verdad» a la visión del lenguaje como fenómeno —acaecimiento, acto— de la comunicación entre hablante y oyente; aunque no sólo esto: Grice desplaza decididamente el ámbito de intervención del análisis hacia la parte «implícita del lenguaje».

El objetivo del análisis lingüístico según Grice es el estudio del «significado global», y esto afecta tanto al ámbito —casi «mental»— de la intención del hablante como al ámbito de los términos y los valores de verdad y al ámbito de la reacciones que, a partir del uno y del otro, se suscitan en el oyente. La sede en la cual se manifiestan y se despliegan estos niveles del significado coincide con la situación conversacional («conversacional» sirve según Grice como término indicativo de la situación lingüística en general): en ese punto, como defiende Grice, se produce siempre un *exceso* comunicativo, un superávit de significado que las expresiones vehiculan, más allá de sus significados convencionales, y ese exceso comunicativo no es caracterizable a partir de un análisis tradicional en términos de funciones veritativas (véase la conferencia «Logic and Conversation», de 1975; trad. esp. en L. Valdés, *La búsqueda del significado*, cit.). Por ejemplo, si una madre pregunta a la niñera «¿cómo se ha comportado el niño» y la niñera responde «la casa no se ha hundido», se trata aparentemente de un intercambio incongruente y absurdo, aunque en realidad la comunicación se ha producido, el significado pretendido ha sido transmitido por la niñera a la madre: es decir, la madre se encuentra autorizada para deducir que el niño se ha comportado de una manera insoportable. Es obvio que este tipo de intercambio, mucho más frecuente de lo que parece, no puede ser explicado con los instrumentos de la lógica tradicional.

Entonces, Grice se pregunta: ¿en qué consiste o de dónde proviene el exceso comunicativo que circunda e invade la situación conversacional? La respuesta consiste en que se trata de la múltiple combinación de *convención* y *contexto:* bastará, por tanto, con examinar sistemáticamente las formas en las cuales ciertas convenciones actúan en el interior de contextos determinados para dar cuenta del «superávit» de significado conversacional. Por ejemplo, si digo: «*x* es gracioso» refiriéndome a un niño, el significado convencional de «gracioso» se conserva substancialmente, si digo «*x* es gracioso» refiriéndome a un poema lírico puede tratarse de un juicio latentemente reductivo.

Si todo esto es válido para el significado de los términos individuales, en el caso de unidades más amplias el nexo que se crea entre contexto y contenido (o significado convencional) es más complejo. Grice observa que la conversación se basa esencialmente en un principio que puede definirse como «principio de cooperación» y que expresa el empeño en hacer que la propia contribución enunciativa sea funcional en la comprensión recíproca y en la comunicación. Ese principio dice: «ofrece tu contribución a la conversación de la forma esperada, en el estadio requerido, en función del objetivo compartido o de la dirección del intercambio comunicativo en el cual te ves envuelto», y se articula a partir de cuatro máximas: a) no seas reticente, b) no digas mentiras, c) sé pertinente y d) sé perspicuo (es decir, evita la ambigüedad, evita las expresiones oscuras, procede de manera ordenada, sé breve). (Habermas y Apel adoptan y desarrollan estas máximas griceanas de la comunicación en sus teorías sobre la «ética del discurso»: véase II, 3.)

Por principio, se pueden violar una o dos máximas: esto no implica necesariamente la ruptura de la cooperación, aunque puede crear un tipo de cooperación ulterior y unos efectos comunicativos indirec-

tos. Por ejemplo, la niñera, en el ejemplo anterior, viola un par de máximas conversacionales aunque, incluso en esas circunstancias o *gracias a esto,* consigue ser comunicativa, consigue «cooperar» de una forma particularmente adecuada; es decir: el recurso inglés de iniciar de repente una conversación sobre el tiempo cuando se están tratando argumentos embarazosos, se corresponde con una violación de la regla (c) que no elimina la comunicación, aunque inaugura una cooperación de otro tipo. Grice calificó esta parte implícita de la conversación como «implicatura conversacional», y concibió el análisis como un trabajo de deducción de las implicaturas realizado a partir del significado convencional de las expresiones en los contextos «normales», añadiéndoles la consideración de los distintos contextos y de las distintas posibles violaciones (intencionales o no) de las reglas conversacionales. Obviamente, no se trata de un cálculo deductivo genuino sino de lo que Grice llama, utilizando un concepto de Peirce, «abducción», es decir, una inferencia débil, dotada de validez en un ámbito general pero no universal (véase II, 5).

El mérito principal de Grice fue haber conseguido abrir el camino a una visión del significado desde el punto de vista del hablante, pero esto comportaba distintas consecuencias: no vinculaba el significado a los conceptos de verdad o falsedad; se aplicaba al lenguaje ordinario; subrayaba el carácter activo del lenguaje, ya sea señalando el hecho de que éste se encuentra ligado a objetivos extralingüísticos o poniendo de manifiesto el hecho de que el significado se construye pragmáticamente, en referencia a intenciones y acciones; integraba la noción austiniana de fuerza «ilocutoria» en una visión generalizada del acto lingüístico; en resumen, permitía armonizar distintas teorías del significado (el análisis lógico tradicional de los términos y de los enunciados se presenta como *una parte* del análisis lingüístico). Además, como hemos señalado, Grice reintroducía la temática de lo *implícito,* de lo tácito, del «querer decir» inexpresado; un aspecto éste que se mantiene como requisito y que no desarrolla Searle, filósofo para el cual es determinante el «principio de expresividad» wittgensteiniano (lo que se puede decir se puede decir claramente: sobre este punto véase J. Searle, *Speech Acts. An Essay in the Philosophy of Language,* Cambridge, Cambridge University Press, 1969, págs. 19-21; trad. esp.: *Actos de habla,* Madrid, Cátedra, 1994). Muy estudiada y comentada, la teoría de Grice ha despertado el interés de los lingüistas, psicólogos, sociolingüistas, y ha sentado las bases para la fecunda colaboración entre la filosofía del lenguaje oxfordiana y la lingüística (y el resto de las ciencias humanas y sociales) encauzada después por John Searle.

c) El americano John Searle (1932), discípulo de Austin y de Grice, ha introducido en la teoría de los actos lingüísticos un espíritu sistemático y clasificatorio que no aparecía ni en Wittgenstein ni en Austin y que ha acercado notablemente la investigación de los filósofos del lenguaje ordinario a la lingüística.

Según Searle, a diferencia de Wittgenstein, los juegos lingüísticos o los usos del lenguaje no son ilimitados, la impresión de su infinitud deriva de la falta de criterio de identificación «tipológica». Es posible, por tanto, clasificar los distintos actos lingüísticos (en particular, examinando los diversos «objetivos ilocutorios» para los cuales se efectúan) y construir una teoría general. En su análisis, centrado sobre el verbo «prometer», caso paradigmático de los actos realizativos, Searle consigue individualizar nuevas «condiciones de éxito» de los actos ilocutorios *(Speech Acts,* cit., págs. 57-61).

A partir de estas ideas encauza una proliferación de investigaciones en el ámbito de la lingüística y él mismo intenta, en 1985, con Daniel Vanderveken, una formalización de los actos lingüísticos *(Foundations of Illocutionary Logic,* Nueva York, Cambridge University Press). En lingüística, las teorías de Austin, Grice y Searle se conciben desde un principio como una integración de la semántica (como contribución a una teoría general del significado), y después como una sección de la pragmática (Morris, véase apar. 16). Sin embargo, Searle mantiene que la teoría de los actos lingüísticos puede agotar toda la teoría del significado y que puede ser concebida como una teoría general del lenguaje. Vanderveken somete a verificación esta última hipótesis y en *Meaning and Speech Acts* (Cambridge University Press, 1990) intenta construir una teoría general del significado en clave pragmática, unificando los resultados de la lógica de Frege, Tarski y Montague (véase apar. 27) y la teoría de los actos lingüísticos.

En Searle se manifiesta con extrema evidencia lo que hemos identificado como el «giro pragmático» del movimiento analítico. La visión del significado como «intención del hablante» propuesta por Grice se conecta en su pensamiento con la importante revalorización de los aspectos psicológicos y también mentales del lenguaje promovida por Chomsky en la década de los sesenta (que tuvo mucha influencia en el contexto americano) creando, de esta manera, una investigación totalmente nueva. «El problema de la filosofía del lenguaje», escribe en *Intentionality,* de 1983 (trad. esp.: *Intencionalidad,* Madrid, Tecnos, 1992), «siempre ha sido: ¿cómo se conecta el lenguaje con la realidad?»; pero esta pregunta «es sólo un caso particular de la problemática: ¿cómo se conecta la mente a la realidad?», y, de esta manera, lo que lla-

mamos «lenguaje» debe ser considerado como un conjunto de actos lingüísticos, y lo que llamamos «mente» como «un conjunto de actos intencionales». En estos términos, Searle se desvía del ámbito de la filosofía del lenguaje y se introduce en una teoría general del conocimiento y a partir de estas premisas esboza una dirección de investigación que caracterizará al último Searle, convertido en filósofo de la mente y sumergido en una polémica con el cognitivismo y con la considerada Inteligencia artificial «fuerte».

La filosofía de Searle ha tenido un desarrollo absolutamente claro y coherente en el sentido de una progresiva *extensión* de la investigación: desde la primera apertura hacia la dimensión ejecutivo-pragmática del lenguaje a la investigación sobre la intencionalidad y, por tanto, sobre la filosofía de la mente. Un recorrido que va del *lenguaje* al *pensamiento,* tránsito que se produce también en otros analíticos. El paso siguiente de Searle, anunciado ya en la conclusión del *Redescubrimiento de la mente,* es el análisis de la esfera social de los significados, que constituye el argumento de *The Construction of Social Reality,* de 1995 (Nueva York, Free Press). Si la intencionalidad es la capacidad de poner en relación un organismo humano con el mundo y la mente es el conjunto de los actos a partir de los cuales se efectúa esa operación, queda por definir como se produce el hecho de que los actos intencionales se encuentren preparados para constituir las premisas de la compartibilidad del sentido. Aquí Searle se encuentra obligado a revisar el propio «individualismo metodológico» o «solipsismo metodológico», es decir, se ve obligado a revisar la tendencia a fundamentar la investigación en una visión individualista de los procesos cognitivos. («Llevando a las espaldas el *linguistic turn*», sostenía Apel comentando el pasaje searleano del análisis de la intencionalidad, Searle «recupera una *philosophy of mind* metódicamente solipsista» *(El logos distintivo de la mente humana,* cit.).

Sin embargo, la investigación sobre la dimensión social de los significados (sobre los «hechos sociales») no parece que suponga para Searle ninguna modificación substancial de la perspectiva metateórica. Le parece perfectamente plausible la idea de una «intención colectiva», de una «We intend», sin ningún tipo de anulación de la individualidad: cada uno cree que «nosotros entendemos» y esto difiere cualitativamente de la «suma» de las intenciones individuales. El proceso de la constitución sobre la base social de los significados se completa de esta manera: a partir de la intención colectiva asignamos distintas «funciones» a objetos (por ejemplo al bastón: a una rama o a un trozo de madera se le asigna el papel de convertirse en un punto de apoyo), y esas

funciones crean «reglas constitutivas» que se convierten en los caracterizadores fundamentales de las sociedades humanas.

Es importante señalar el hecho de que Searle caracterice (inconscientemente) este tipo de investigación con una expresión del último Lukács: «ontología del ser social».

21. *Strawson*

Discípulo de Ryle y Austin, Peter F. Strawson (nacido en Londres en 1919) ejemplifica, en algunos aspectos, una posición intermedia entre la tradición analítica y la continental, aunque en un sentido muy distinto al de los teóricos de una integración entre las dos formas de racionalidad como Apel o Tugendhat. En la disputa interna en la filosofía analítica entre «construccionistas» y «descriptivistas» (véase I, 4 y R. Rorty, *El giro lingüístico,* cit.) Strawson asume una posición decididamente «descriptivista». Su interés declarado se centra en la investigación sobre el «de hecho» de las formas lógico-lingüísticas; aunque es importante señalar que su idea de descriptividad es del todo particular, y que se encuentra ligada a una visión *kantiana* del objeto y del objetivo de la filosofía. En 1966, Strawson dedica a Kant *The Bounds of Sense,* cit.: véase I, 3) y toda su obra se encuentra inspirada en la idea de que la filosofía «describe» kantianamente las condiciones lógico-lingüísticas del pensamiento.

Su primer paso como pensador fue la crítica de la teoría russelliana de las *descripciones* (que como hemos visto puede ser entendida como un punto de referencia esencial para los primeros analíticos), presentada en un célebre artículo de 1950 titulado «On Referring» (trad. esp. en L. Valdés, *La búsqueda del significado,* cit.). Según Russell el enunciado «el actual rey de Francia es calvo» debe ser parafraseado como «actualmente existe un rey en Francia y es calvo»: con esta operación aparece como evidente que se afirma la existencia de un rey de Francia y que esa afirmación es visiblemente falsa. Strawson objeta que un enunciado del tipo «x es calvo» no «afirma» la existencia de x sino que sólo la *presupone.* Sólo en el caso en el que la presuposición se vea satisfecha se puede hablar de condiciones de verdad; en el resto de los casos «x es calvo» no es ni verdadero ni falso. De esta manera propone que se recupere la distinción fregeana entre enunciado y aserción: los enunciados poseen por sí mismos significados, pero en su uso, cuando se convierten en aserciones, es cuando emerge su eventual valor de verdad. Esta perspectiva, orientada a acentuar la importancia de la contextuali-

dad y del uso, provoca que Strawson sea considerado como uno de los maestros del giro pragmático de los años cincuenta. Su noción de «presuposición», desarrollada más tarde por Bas Van Fraassen, Robert Stalnaker y otros (véase Van Fraassen, «Presupposition, Implication and Self-Reference», en *Journal of Philosophy*, 65, 1968, y Stalnaker, «Presuppositions», en *Journal of Philosophical Logic*, 2, 1973), se ha mantenido como una adquisición central en la filosofía analítica del lenguaje (véase las críticas de W. Sellars y la actualización de M. Dummett en *Truth and Other Enigmas*, Londres, Duckworth, 1978; trad. esp.: México, Fondo de Cultura Económica, 1990).

En 1952, con *Introduction to Logical Theory* (trad. esp.: Buenos Aires, Nova, 1969), Strawson presenta una visión de la lógica relativamente nueva para los pensadores analíticos y en algunos aspectos cercana a la visión continental. La investigación lógica no puede ser sólo trabajo sobre la forma proposicional: esto significaría «dejar fuera aspectos del problema que es absolutamente necesario tomar en consideración». Uno de los resultados de esta visión casi transcendental de la lógica es una noción pragmática o *ejecutiva* de verdad: decir que una proposición es verdadera significa declarar el propio acuerdo con ésta y, por tanto, la asignación de un predicado de verdad es un compromiso práctico en el que se «hace» algo, antes que «decir» algo, como ocurre en el caso en el que se dice «lo prometo». Se plasmaba así esa visión «realizativa» de la verdad que se encontraba incluida, en aquellos años, en las teorías de Austin y Grice[12].

Poco después, con *Individuals*, de 1959 (trad. esp.: Madrid, Tecnos, 1989), Strawson resuelve sobre todo una ambigüedad implícita en el programa ryleano (véase apar. 18): ¿la investigación sobre las estructuras conceptuales del lenguaje ordinario es de tipo descriptivo o, por el contrario, es de tipo descriptivo? Justo en este punto es donde Strawson recupera la noción kantiana de «metafísica». Teniendo en cuenta que la metafísica es la investigación sobre las estructuras profundas del ser y del pensamiento, es necesario distinguir entre una metafísica descriptiva, que indaga los esquemas conceptuales efectivos de los cuales se sirve nuestro pensamiento, y una metafísica «correctiva», orientada a producir un esquema conceptual distinto, más oportuno y genéricamente mejor. El primero de los programas es el que Strawson persigue en *Individuals*, y a partir de éste propone una rehabilitación de la metafísica contra la condena neopositivista (véase I, 4).

Individuals se considera como un clásico del estilo analítico: desde el punto de vista temático porque contiene una de las primeras discusiones de una problemática, la de la subjetividad cartesiana, que como hemos visto (véase I, 3 y el apar. 18 de este capítulo) ha sido muy debatida dentro de la tradición analítica (pensemos también en las investigaciones de Moore, Wittgenstein y más tarde en las de Hintikka: véase I, 3); desde el punto de vista del estilo argumentativo porque Strawson intenta definir el modo por el cual de hecho pensamos los seres individuales a partir de la forma en la que hablamos y hace un amplio uso del método del «contraejemplo»[13].

En *Individuals* se propone una recuperación de la teoría sistemática contra los procedimientos anti-filosóficos y anti-sistemáticos de los neopositivistas, Wittgenstein, Moore o Austin (un programa en el cual estaban interesados en aquellos años también otros filósofos analíticos como Stuart N. Hampshire). Strawson es considerado como el autor de un famoso artículo anónimo, aparecido en el *Times Literary Supplement* en 1960, en el cual se critica la «iconoclastia», la intolerancia hacia las construcciones sistemáticas y las teorías tradicionales de Wittgenstein y (en parte) de Austin.

La recuperación de los valores teóricos tradicionales se mantiene como el rasgo distintivo del pensamiento de Strawson, el cual, en *Analysis and Metaphysics* de 1992 (Oxford University Press), ha confirmado y actualizado sus posiciones. El trabajo del filósofo es análogo al del gramático, es decir, es una *terapia* del pensamiento y del lenguaje aunque también es una *reconstrucción:* al igual que el gramático «reconstruye» la lengua y al mismo tiempo nos indica cómo usarla y nos señala los errores gramaticales, el filósofo reconstruye las estructuras de significado del lenguaje y del mundo, indica conexiones, afinidades e incompatibilidades. No existe fundamentación legítima de este trabajo, no existen enunciados que sean el punto de partida o verdades básicas que deban ser privilegiadas, las reconstrucciones se someten constantemente a la interacción con el mundo, con otros tipos de reconstrucciones sistemáticas, con los contraejemplos de la experiencia.

[12] Sin embargo, véase las objeciones de Austin en «The Truth», de 1950 [trad. esp.: *Ensayos filosóficos*, Madrid, Revista de Occidente, 1975]: el acto de confirmación o de aprobación constituye sólo uno de los posibles usos de «es verdadero», expresión cuyo valor es también denotativo, no sólo realizativo; ésta puede ser pensada también como descripción de la relación entre «las palabras y el mundo» (pág. 115). De forma más general, en Quine (*The Ways of Paradox and Other Essays*, Nueva York, Random House, 1966) se encuentra una severa crítica de la lógica strawsoniana.

[13] El libro ha sido muy citado y discutido: por ejemplo por B. Williams, *Problems of the Self*, Cambridge, Cambridge University Press, 1973, cap. 7, y Hacking, *Why Does Language Matter to Philosophy?*, cit.

Esta última tesis no implica compartir el relativismo neopragmatista. Al contrario, Strawson vuelve a confirmar, contra las tendencias postanalíticas, la dignidad y la utilidad del programa analítico tradicional, de la misma manera que continúa apoyando la dignidad de la filosofía sistemático-metafísica contra las tendencias anti-teóricas y antimetafísicas de Wittgenstein y Austin.

22. *Davidson y Putnam*

Entre las posiciones de los dos más importantes y autorizados continuadores de Quine, Davidson y Putnam, se pueden señalar algunas afinidades y divergencias precisas. Ambos radicalizan y desarrollan la crítica de los presupuestos neopositivistas introducida por Quine, aunque el primero lo realiza a partir de la *indistinción* fundamental de los términos en juego en el conocimiento de la realidad y en la compresión del lenguaje (sujeto y objeto, esquema conceptual y contenido, convención social y experiencia individual) y el segundo lo realiza a partir de la *pluralidad* fundamental de las maneras de concebir la realidad (empírica, social, lingüística) y de los valores que las orientan. Sin embargo, ambos tienden también a superar el relativismo «ingenuo» de derivación neopositivista (véase I, 5) sosteniendo, con razones no muy alejadas, que en la tesis relativista radical existe una paradoja: no se puede afirmar sin contradicción que «todo» es relativo ya que esto implica un juicio «absoluto» sobre el todo (véase I, 5).

De esta manera, Davidson y Putnam recuperan algunos aspectos típicos del pragmatismo, y ambos se acercan notablemente a las corrientes contemporáneas del pensamiento continental: Putnam (que es unos diez años más joven) realiza este tránsito de un modo consciente y de una forma expresa, Davidson se mantiene ligado, por el contrario, a los autores, los temas y los programas de la filosofía analítica tradicional y se limita a continuar el trabajo de Quine asumiendo en su investigación, como herencia específica de la tradición a la que pertenece, la revisión del paradigma neopositivista (Rorty —véase apar. 22—), su continuador, puede ser considerado, más bien, como el que indica el renacimiento de la perspectiva pragmática y la afinidad con la hermenéutica del pensamiento davidsoniano).

a) Diez años más joven que Quine, Davidson (sus ensayos se encuentran recogidos en *Inquiries into Truth and Interpretation,* 1984; trad. esp.: Barcelona, Gedisa, 1995; sobre la teoría de la acción véase apar. 29) ha

sido reconocido universalmente como un autor complejo. Como se ha señalado (A. Pagnini, *La filosofía analítica,* cit.), su pensamiento ha suscitado interpretaciones opuestas y, aunque él mismo haya recuperado y reforzado muchos presupuestos del método de la tradición analítica, a menudo se le identifica como el primer y principal exponente de una «fuga» del análisis hacia la hermenéutica o el pragmatismo.

El punto de partida del trabajo davidsoniano consiste en el desarrollo de una semántica de las lenguas naturales a partir de la *teoría de la verdad* de Tarski (véase apar. 15) y de la *teoría de la traducción* de Quine (véase apar. 19). Alfred Tarski había propuesto, para definir la noción de verdad en un lenguaje artificial, la fórmula «*S* es verdadero (en *L)* si y sólo si *p*», donde *S* es un enunciado del lenguaje *L* y *p* es su traducción al metalenguaje del cual nos servimos para ofrecer la regla o la fórmula de la verdad. Por ejemplo, suponiendo que *L* es el inglés y el metalenguaje que utilizamos es el español, obtenemos lo siguiente:

«snow is black» en inglés es verdadero si y sólo si la nieve es negra

Según Tarski, esta manera de proceder era aplicable sólo a las lenguas formalizadas: en los lenguajes naturales el metalenguaje se encuentra de hecho contenido en el lenguaje, es decir, los lenguajes naturales permiten formas de autopredicación que son arriesgadas ya que consienten la formación de paradojas. Davidson no considera esto como una circunstancia tan problemática como para desaconsejar completamente el desarrollo de una semántica formal del inglés y entiende que es posible considerar la fórmula de Tarski (o «convención T») como indicativo de lo que efectivamente realizamos cuando comprendemos los significados en las lenguas naturales.

De esta manera, se efectúa un cambio importante: mientras que Tarski caracteriza la verdad a partir del significado, Davidson caracteriza el significado a partir de la fórmula de la verdad presentada por Tarski.

Comprender un lenguaje significa conseguir establecer los casos en los que cierto enunciado del lenguaje es verdadero; en el ejemplo precedente es la visión sucesiva de las circunstancias en las cuales el hablante inglés dice «black» la que me permite entender cuál es el predicado equivalente en el metalenguaje español y, por tanto, las condiciones en las cuales podemos decir que el enunciado es verdadero. En este sentido, nos encontramos frente a la casuística de la traducción desarrollada por Quine. En muchas páginas de *Palabra y objeto,* Quine admite que ciertas soluciones se las había sugerido Davidson. De hecho, también la teoría davidsoniana de la verdad y del significado se desa-

rrolla a partir de la problemática de la *traducción* y sus puntos más significativos son el principio de *caridad* y la determinación *holista* del significado.

La primera y principal diferencia consiste en el hecho de que, según Davidson, la cuestión de la traducción no es primaria: para él, lo que se encuentra en juego en la comprensión del significado es más bien la *interpretación:* no podemos de hecho, como Quine demuestra, «usar un manual de traducción radical para interpretar los significados», pero «si tuviésemos una teoría de la interpretación podríamos usarla como base para un manual de traducción» (E. Picardi, «D. Davidson: significato e interpretazione», en M. Santambrogio, *Introduzione alla filosofia analitica,* cit., pág. 230). Las ideas-guía de Quine se adaptan de esta manera a una «teoría de la interpretación radical» que Davidson ha desarrollado en todos sus aspectos.

El *principio de caridad* se extiende hasta coincidir con una instancia de «ajuste racional», por el cual se hace necesaria para la interpretación la búsqueda de soluciones que hagan verdaderos la mayor parte de los enunciados de la lengua «exótica». De hecho, los hablantes se equivocan o dicen cosas falsas, por otro lado lo que yo llamo negro quizá no coincide exactamente con lo que tú llamas de la misma manera; la regla del ajuste dice: hasta que no se demuestre lo contrario e inicialmente es oportuno considerar verdadero y apropiado lo que los hablantes dicen.

Además, la teoría *holista* del significado, reinterpretada como principio regulativo de la interpretación, llega a negar la idea de verdad como correspondencia. Si no existe un cotejo puntual entre los enunciados y las secciones atómicas de la realidad, no se entiende por qué en principio la verdad tiene que ser concebida como una relación de conformidad entre las cosas y el lenguaje (pág. 245, nota).

Davidson extrae la últimas consecuencias de lo presupuestos quineanos y, de esta manera, acaba distanciándose decididamente de las proposiciones del propio Quine. En el célebre ensayo «On the Very Idea of a Conceptual Scheme» (en *Inquiries into Truth and Interpretation,* 1984, véase I, 5), el relativismo quineano resulta derrotado a partir de sus propios presupuestos. Según Davidson, abandonar la distinción entre analítico y sintético significa abandonar también la distinción entre teoría y lenguaje: «El significado se encuentra contaminado por la teoría, por aquello que se mantiene que es verdadero» («On the Very Idea...», cit., pág. 187).

La elección de un lenguaje es ya una elección teórica, y viceversa, no existe una teoría que no contamine el lenguaje en el cual se encuentra formulada o que no esté contaminada por él. Esto arroja una nueva luz sobre la cuestión de la pluralidad e «intraducibilidad» de los lenguajes y de la pluralidad de los «mundos» (véase Kuhn, I, 5 y II, 5). De hecho, Kuhn, recuerda Davidson, ha postulado una pluralidad de lenguajes no substancialmente comunicativos para describir «un solo mundo»; Goodman, Strawson y otros teóricos de los mundos posibles han admitido una pluralidad de mundos construibles a partir de un sólo lenguaje. Admitiendo, por el contrario, la no distinguibilidad substancial de lenguaje y teoría, lenguaje y mundo, podemos pensar que la pluralidad de los mundos es paralela a la pluralidad de los lenguajes y que, sin embargo, o quizá justo por esto, mundos y lenguajes se comunican de alguna forma, poseen semejanzas y afinidades de las cuales nos servimos pragmáticamente. «Abandonando el dualismo de esquema y mundo no abandonamos el mundo, sino que restablecemos un contacto inmediato con los objetos familiares cuyos comportamientos extraños para nosotros hacen verdaderos o falsos nuestros enunciados y nuestras opiniones.»

A partir de estos presupuestos, Davidson presenta en 1984, con «A Nice Derangement of Epitaphs» (cit.), una visión totalmente renovada del proceso comunicativo. De la misma manera que el esquema conceptual, o la perspectiva teórica, no son enteramente distinguibles del lenguaje en el cual se formulan (o al cual dan lugar), análogamente es impensable la existencia de un lenguaje como totalidad separada al cual los hablantes recurren: existen más bien procesos individuales de adaptación recíproca entre hablantes que consiguen interpretaciones: por tanto, provisionales y continuamente sometidas a revisiones y correcciones. Entre dos hablantes que mantienen una conversación es necesario admitir que las competencias de partida de cada uno de ellos *(prior theory,* teoría anterior) difieren de las del otro; aunque es necesario admitir también que el acto efectivo de hablar pone en juego cada vez nuevas reglas lingüísticas y nuevas competencias comunicativas *(passing theory,* teoría transitoria). Por tanto, en la relación comunicativa existe un entrelazamiento inevitable de expectativas cuyos resultados varían de un caso a otro y esto provoca que sea impensable la construcción de una teoría universal de las competencias lingüísticas (véase las observaciones de Rorty sobre la nueva idea davidsoniana de la comunicación en *Consecuencias del pragmatismo,* cit.).

De esta manera, Davidson defiende unas posiciones muy cercanas a las de la hermenéutica, y, en particular, a las de Gadamer (véase II, 3, apar. 12): por el reconocimiento de la naturaleza contextual e interpretativa de la verdad, por la visión dialógica e interactiva de los pro-

cesos comunicativos y por la renuncia a concebir el lenguaje como territorio «objetivado» o objetivable de investigación. Además, la noción de *prior theory* se asemeja notablemente a lo que la tradición hermenéutica a partir de Heidegger denomina «precomprensión» (véase II, 2).

Rorty en su teorización sobre el «fin» del proyecto analítico en la filosofía americana ha reconocido esta afinidad *(Consecuencias del pragmatismo,* cit.). La analogía ha sido examinada y discutida por Apel («Intentions, Conventions and Reference to Things», cit.; véase también M. Frank, *Selbetbewusstsein und Selbsterkenntnis,* Frankfurt, Suhrkamp, 1991, y también a cargo de Frank, *Analytische Theorien des Selbstbewusstseins,* Frankfurt, Suhrkamp, 1994).

b) Hilary Putnam (nacido en 1926) se ha ocupado principalmente sobre el problema del realismo, articulándolo en tres preguntas básicas que estructuran las distintas fases de su trabajo: ¿existe una realidad?, ¿de qué manera los nombres se refieren a ésta?, y ¿se puede hablar de una realidad «mental»? Se trata de un hilo conductor único que ha acompañado el trabajo de Putnam en distintos ámbitos, desde la lógica y la filosofía de la matemática (véase los ensayos de *Mathematics, Matter and Method. Philosophical Papers,* I, Cambridge, Cambridge University Press, 1975; véase también apar. 27) a la investigación sobre los presupuestos epistemológicos de las ciencias morales *(Meaning and the Moral Sciences,* Londres, Routledge, 1978), a la reflexión sobre problemas característicos de la tradición analítica relacionados con el lenguaje y la filosofía de la mente *(Mind, Language and Reality. Philosophical Papers,* II, Cambridge, Cambridge, University Press, 1975), y a las últimas intervenciones sobre modelos computacionales en filosofía de la mente *(Representation and Reality,* Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1990; trad. esp.: Barcelona, Gedisa, 1990) y a la renovación del realismo y del pragmatismo *(Pragmatism. An Open Question,* cit.; *The Many Faces of Realism,* La Salle, Ill., Open Court, 1985; trad. esp.: Barcelona, Paidós, 1994; *Realism with a Human Face,* Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1990).

Por tanto, sintéticamente, el trasfondo problemático del pensamiento putnamiano es la cuestión del realismo que se elabora en un primer momento (sobre la estela de Quine) en el contexto de una renovación de la tradición neopositivista y analítica y, por tanto, concentrada en una interpretación neopragmática y neokantiana del problema. Putnam ha transitado a lo largo de los años desde una posición de «realismo metafísico» a una nueva teoría, que él denomina «realismo interno» y que consistiría en una actualización del kantismo en un sentido «anti-fundacional» y pluralista.

Si es imposible conocer el mundo independientemente de nuestros esquemas conceptuales, esto no significa que lo que conocemos «no sea» el mundo: más bien existen muchas maneras (todas autorizadas) de ver, concebir y describir el mundo, y en cada una de éstas existen verdades más o menos sólidas, descripciones mejores o peores (también en un sentido ético). Es una óptica pragmática la que decide, en cada época, cuál es la imagen del mundo característica y dominante, aquélla en la cual es más oportuno confiar.

Este punto de vista permite superar el realismo positivista según el cual existe una perspectiva privilegiada en la visión del mundo, aunque el mundo no sea aprehensible «en sí»; también el reciente pluralismo relativista, según el cual ninguna descripción del mundo es verdadera. En ambos casos se abusa de una posición «absoluta», se valoran las cosas desde un punto de vista externo al mundo y a sus descripciones. El realismo interno, por el contrario, es un «realismo de rostro humano» porque se encuentra conectado con el punto de vista del hombre común (para el cual existen ciertas descripciones «verdaderas» y porque es más éticamente adecuado, más tolerante (que el realismo metafísico) y el mismo tiempo (respecto al relativismo absoluto) se encuentra más dispuesto a reconocer la *urgencia* moral de ciertas soluciones.

Putnam es conocido por sus contribuciones a la teoría de la «referencia directa» y por sus posiciones en materia de filosofía de la mente (véase apar. 28). Ha criticado el relativismo «irónico» de Rorty mostrando la paradójica intransigencia en su pretensión de eliminar ciertas cuestiones típicamente filosóficas (véase apar. 24)[14], y ha discutido la utilidad de la contraposición entre analíticos y continentales sosteniendo que la diferencia radical entre espíritu «francés» y espíritu «alemán» convierte en inapropiado todo intento de tratar el frente continental como una realidad uniformemente contrapuesta a la filosofía analítica. Contrario al nihilismo y escéptico en relación con el descontruccionismo de Derrida (fundado, según su opinión, sobre «una filosofía del lenguaje muy débil»), Putnam ha reconocido siempre una afinidad con Habermas y la Escuela de Frankfurt con la que comparte la imagen «redentiva» de la filosofía y la idea de una convergencia de valores éticos y valores cognitivos.

[14] Cfr. M. Dell'Utri, *Le vie del realismo. Verità linguaggio e conoscenza in H. Putnam,* Milán, Franco Agneli, 1992, donde las posiciones de Putnam sobre el problema de la crisis o de la supervivencia de la filosofía se confrontan con la de Quine, Feyerabend, Dennett, Rorty y también con las de Wittgenstein, Carnap y Reichenbach.

Según Putnam, el gran y fundamental punto de convergencia entre los herederos de la filosofía frankfurtiana, Apel y Habermas, y la tradición pragmático-analítica puede identificarse con el ideal del diálogo racional, de la discusión pública sobre la verdad. «La idea de la democracia, según la cual nuestro derecho a reconocer una idea política se detiene donde es necesario negar a los otros el mismo derecho» es, según su opinión, la síntesis de lo que hoy puede entenderse por «verdad» (véase la entrevista a cargo de G. Borradori, *Conversazioni americane,* cit.).

Por tanto, al igual que Apel y Habermas, Putnam vuelve a proponer una superación en sentido moral del relativismo de los lenguajes y de las perspectivas teóricas, desmarcándose de Davidson, que, por el contrario, tiende a negar la multiplicidad de los esquemas conceptuales en favor de una única visión «interactiva» de la comunicación. Para Putnam, teniendo en cuenta la pluralidad de los lenguajes y de las visiones del mundo, la única objetividad garantizada es la preferencia *moral* de una visión respecto a otra. De la misma manera que Apel y Habermas, Putnam elige como contenido moral universalmente defendible la *igualdad* de los seres humanos. Por tanto se tendrá preferencia por aquella visión del mundo cuyas consecuencias prácticas preserven, no desgasten, defiendan y promuevan la igualdad entre los hombres. Se trata de un ideal típicamente ilustrado, aunque, como señala Putnam, es también el principal contenido que nos ha transmitido la tradición hebrea y, de forma más general, la experiencia religiosa, y se identifica esencialmente con una visión del propio límite y del límite humano. En relación con este último punto, la ética putnamiana difiere de la kantiana al admitir, de una forma más amplia, las raíces *también* irracionales de la moralidad (una «ética universal» —véase *Las mil caras del realismo,* cit.— puede ser considerada como tal en cuanto no es propiamente «universalista», sino que está dispuesta a integrar el lado «oscuro» de la antropología filosófica).

23. *Dummett*

Contra el relativismo (y el postrelativismo) del pensamiento analítico americano, contra la a-sistematicidad de los filósofos del lenguaje ordinario de Oxford, pero también contra la pretensión neopositivista de reducir la filosofía a ciencia, Michael Dummett (nacido en Londres en 1925 y hasta 1990 profesor de lógica en Oxford) propuso en la década de los setenta una recuperación de la teoría «analítica» en su sentido originario.

Con sus ensayos sobre Frege (*Frege. Philosophy of Language,* Londres, Duckworth, 1973; *The Interpretation of Frege's Philosophy,* Londres, Duckworth, 1981; *Frege. Philosophy of Mathematics,* Londres, Duckworth, 1991; *Frege and Other Philosophers,* Oxford, Oxford University Press, 1991) y con *Origins of the Analytical Philosophy* (cit.), Dummett ha realizado una contribución particular a la historia del movimiento analítico, recuperando las teorías del lógico alemán y reafirmando la idea de filosofía analítica como filosofía lingüística, basada en el análisis *lógico* del lenguaje.

Las ideas principales de Dummett en materia de lógica, filosofía y teoría del conocimiento se exponen en la colección de ensayos escritos en distintos momentos desde comienzos de la década de los años sesenta que lleva por título *Truth and Other Enigmas,* de 1978 (trad. esp.: México, Fondo de Cultura Económica, 1990).

Según Dummett, la tarea de la filosofía coincide primordialmente con el análisis del *pensamiento,* y la contribución de Frege en filosofía ha consistido en haber canalizado el convencimiento de que el análisis del pensamiento se obtiene a través del análisis del lenguaje y no a partir de la investigación más o menos introspectiva sobre los estados mentales de los sujetos humanos. Teniendo en cuenta esto, el objetivo último del análisis es la consecución de una *teoría sistemática del significado,* es decir, una construcción que, a partir de algunas nociones básicas, explique el funcionamiento del lenguaje en su universalidad (*Origins of the Analytical Philosophy,* cit.).

Se trata de una propuesta a contracorriente, considerando el clima de aquellos años en los que la Oxford Philosophy ya exportada a América, con su orientación hacia una «psicología lingüística» sin sesgo filosófico, hacía de correlato al relativismo postpositivista americano con sus primeros desarrollos neopragmáticos y la difusión de las ideas de Wittgenstein sobre los juegos lingüísticos. Dummett defiende los principios más discutidos y poco actuales del paradigma fregeano relacionados con el análisis del lenguaje, ubica la cuestión del significado (discutida radicalmente por Quine, como hemos visto) en el centro de la investigación y reactiva la idea, olvidada por los teóricos de los actos de habla, de que la unidad de partida del trabajo analítico es el enunciado.

Contra el relativismo de Quine y del segundo Wittgenstein, Dummett defiende la distinción fregeana entre *sentido* y *fuerza* de un enunciado: si admito que las palabras que conforman un enunciado imperativo poseen un significado completamente distinto al que tienen esas mismas palabras cuando conforman un enunciado descriptivo es-

toy malentendiendo completamente esa distinción, es decir, me estoy comportando como si la fuerza de una aserción decidiese el sentido: ése es un pluralismo excesivo y no motivado seriamente. Además, tanto Wittgenstein como Quine suponen de hecho que los hablantes poseemos una comprensión implícita de ciertos puntos generales respecto al uso del lenguaje: esto desmiente la idea de la no universalizabilidad de las formas lógico-lingüísticas, de la «intraducibilidad» de los juegos y de los lenguajes.

El paradigma clásico fregeano se actualiza en algunos de sus puntos. Para empezar, la concepción del significado como conjunto de las «condiciones de verdad» de un enunciado se sustituye por la idea de las «condiciones de asertabilidad», es decir: comprendo un enunciado cuando sé en qué circunstancias puedo proferirlo. Aquí Dummett integra expresamente las tesis del segundo Wittgenstein, en particular la identificación entre el significado y el «uso», aunque, sin embargo, esta integración no legitime de hecho, desde su punto de vista, la adopción de alguna forma de contextualismo. Además, el programa logicista, es decir, la idea de «fundamentar lógicamente» la matemática (y, de forma más general, el trabajo del pensamiento) es del todo legítimo y puede sobrevivir con toda tranquilidad con tal de que éste se realice, no a partir de la lógica clásica fundada sobre el principio del tercio excluso y sobre la bivalencia verdadero-falso, sino a partir de la lógica intuicionista que no admite el principio aristotélico del tercio excluso y la «negación booleana» (introducida por Boole: la negación algebraica según la cual de la negación de lo negativo resulta un valor positivo). Gracias a estas enmiendas (véase *Elements of Intuitionism*, Oxford, Clarendon Press, 1997, y «The Philosophical Basis of Intuitionistic Logic», trad. esp. en *La verdad y otros enigmas*, cit.), Dummett muestra cómo es posible superar las proclamadas crisis de los conceptos de «referencia», «verdad» y «significado» (sobre la filosofía de la matemática de Dummett y sobre su recuperación del constructivismo intuicionista véase E. Moriconi, «All'inizio è il linguaggio», *Teoria*, 1994).

Davidson responde indirectamente a Dummett en un ensayo de 1977 que lleva por título «The Method of Truth in Metaphysics» (después recogido en *Inquiries into Truth and Interpretation*, cit.), donde confirma la tesis de la indistinguibilidad de mundo y lenguaje («al compartir un lenguaje nosotros compartimos un marco del mundo»), y confirma la necesidad de relativizar los elementos del lenguaje respecto a las «circunstancias de uso». Por otro lado, como hemos señalado, en «A Nice Derangement of Epitaphs» (cit.) Davidson afirma: «no existe una cosa como el lenguaje [...] debemos abandonar la idea de una estructura

compartida claramente definida que aquellos que utilizan el lenguaje adquieren y después aplican en cada caso» (pág. 174).

Dummett responde a Davidson («Some Comments on Davidson and Hacking», en *Truth and Interpretation*, ed. E. Le Pore, Oxford, Blackwell, 1986) con una serie de observaciones, la más relevante de las cuales es que las conclusiones disolventes a las que llega el análisis davidsoniano derivan de dar demasiada importancia al lenguaje como instrumento de comunicación (un error que se debe al segundo Wittgenstein), mientras que el lenguaje es también un «vehículo del pensamiento» (págs. 470-471). «Para orientarse en la filosofía del lenguaje es importante preguntarse cuál es el papel que consideramos como primario. Acojo con placer la atención que Davidson dirige a la función comunicativa del lenguaje ya que estamos inclinados a pensarla como su función principal [...]. Pero sin embargo es un error concentrarse en la comunicación de una forma demasiada exclusiva» (págs. 470-471). La pragmatización de los significados, la «interpretación radical», las conclusiones «solipsistas» de Davidson y, por tanto, su negación de la idea de lenguaje implicada en la lógica, en la lingüística, en la filosofía, son consecuencias de una visión *parcial* (por lo menos) de los fenómenos lingüísticos, fundada, sobre todo, sobre una totalización de las relaciones comunicativas no muy distinta funcionalmente de la totalización del nexo referencial (nombres-objetos) que era típica del paradigma lingüístico neopositivista y del primer Wittgenstein. En el largo ensayo titulado «Pragmatism, Davidson and Truth» (en *Philosophical Papers*, I, cit.) Richard Rorty comenta la discusión entre Davidson y Dummett, poniendo de manifiesto que se trata del enfrentamiento entre objetivos teóricos radicalmente diferentes: Dummett se encuentra interesado en la investigación del «sentido», mientras que para Davidson es justo el «sentido» lo que debe ser olvidado en una teoría del lenguaje (pág. 143). Rorty (véase apar. 24) comparte la posición de Davidson, aunque augura una forma de radicalización: Davidson debería animarse a sostener (como han hecho James y Dewey) que evitar las cuestiones del sentido es *terapéuticamente* útil. Sin embargo, no está claro cómo podría defenderse esta tesis sin poner en juego bajo ninguna forma una cuestión del sentido.

24. *Rorty, Rescher y el pragma-idealismo*

a) Podemos identificar a Richard Rorty como el pensador que en 1967 realizó una consideración de la «filosofía lingüística» a través de su obra titulada *El giro lingüístico* (véase I, 4). En esta obra, Rorty re-

cogía algunos escritos típicos de la tradición analítica presentándolos junto a un largo ensayo introductorio («Metaphilosophical Difficulties of Linguistic Philosophy», cit., incluido en *El giro lingüístico)* donde trazaba la historia del movimiento analítico desde la década de los treinta hasta la de los sesenta y proponía como posibles continuaciones del programa analítico tradicional las dos alternativas seguidas después por Dummett y por Strawson, es decir, la construcción de una teoría sistemática del significado y la descripción sistemática de nuestros modos de pensar el mundo[15].

Sin embargo, este esfuerzo de autocomprensión provocó que Rorty llegase a conclusiones anti-analíticas y en parte anti-filosóficas (véase I, 1). Hacia el final de la década de los setenta (véase *Philosophy and the Mirror of Nature,* Princeton, Princeton University Press, 1979; trad. esp.: *La filosofía y el espejo de la naturaleza,* Madrid, Cátedra, 1989; y *Consecuencias del pragmatismo,* cit.) Rorty teorizaba sobre la autodisolución de la filosofía analítica, al menos en sus pretensiones clásicas y paradigmáticas. Como hemos señalado hasta el momento, casi todos los motivos inspiradores del análisis neopositivista y algunos de los motivos del análisis oxfordiano han sido refutados por el devenir del movimiento analítico: pensemos en la recuperación de la metafísica y de la sistematicidad en Strawson, en el segundo Wittgenstein y en Austin contra la idea carnapiana de una lengua perfecta, en Sellars, Quine y Goodman contra la idea empirista de «dato», en Goodman contra la tesis de la objetividad y la neutralidad de la ciencia, pensemos en Quine contra la diferencia entre verdades factuales y verdades analíticas y en Davidson contra la teorizabilidad de la noción de lenguaje.

El primer mérito de Rorty es el de haber individualizado un núcleo problemático, más bien vasto, identificado en la filosofía continental hasta principios de siglo (véase I, 4) y característico de la última fase de la filosofía analítica: se trata del problema de la *filosofía especular,* basada en la idea de un yo frente a una realidad (natural) más o menos *describible.* Del paradigma de enfrentamiento descriptivo entre el yo y la naturaleza se obtiene la prioridad filosófica de la epistemología (de la teoría de las ciencias y del conocimiento) que encontramos en Descartes y Kant, y que sacrifica y descuida otros usos legítimos del discurso filosófico: como por ejemplo el pensamiento *constructivo* (véase I, 4) que elabora e inventa conceptos, «vocabularios teóricos», o el pensamiento *interpretativo* que recoge o transmite la herencia cultural de un pueblo.

[15] Véase A. Pagnini, «Filosofia analitica», en *La filosofia,* cit., vol. IV, pág. 153.

La filosofía analítica, señala Rorty, se encuentra unida a la autorrefutación a través de una disposición latentemente «kantiana», es decir, descriptiva, que induce a pensar que la mente afronta la naturaleza y construye un espejo más o menos fiel. «Conocer significa representar adecuadamente los que se encuentra fuera de la mente [...] la tarea central de la filosofía es la de construir una teoría general de la representación, una teoría que sea capaz de dividir la cultura en áreas que representan correctamente la realidad, áreas que no lo hacen tan adecuadamente y aquellas que no la representan en absoluto (a pesar de su pretensión de hacerlo)» *(La filosofía y el espejo de la naturaleza,* cit.).

La crisis del pensamiento analítico es un síntoma de una crisis más vasta y motivada del pensamiento especular y de la concepción de la filosofía que se deriva del mismo. Esa crisis se presenta de hecho como un claro tránsito desde la epistemología a la hermenéutica (véase cap. 7), advertible sobre todo en la filosofía de la ciencia postpositivista. El conjunto de todas estas circunstancias provoca que repensemos la filosofía y la redefinamos como la «gran conversación» que los espíritus libres mantienen en el curso de la historia.

Incompatible con la filosofía cientificista de corte anglosajón, esta imagen del trabajo filosófico se encuentra substancialmente compartida por el pensamiento continental de derivación idealista o anti-kantiana (queda, por tanto, excluida la fenomenología al poseer en común con el transcendentalismo el sesgo descriptivo). Rorty descubre grandes afinidades entre Wittgenstein y Heidegger (como ya había señalado Apel), entre las teorías de Gadamer y las de Davidson e identifica como posible trasfondo de ambas el *pragmatismo* americano (de James y Dewey).

La hipótesis neopragmática de Rorty, tal y como aparece sobre todo en los escritos de *Contingencia, ironía y solidaridad* (cit.; véase también *Philosophical Papers,* cit.), se encuentra recorrida por un aspecto típicamente *antifilosófico.* De forma más precisa, Rorty mantiene que existe, o que debe existir, una prioridad de la «democracia» sobre la filosofía, es decir, que la filosofía es una empresa incurablemente caracterizada por pretensiones de verdad, de absolutividad conceptual, de objetividad, entendidas en sí mismas como «sublimes» y, por tanto, antidemocráticas, incívicas y dignas de superación (véase I, 1).

En estas tesis convergen influencias diversas. En primer lugar, las posiciones anti-filosóficas de Wittgenstein y las de Heidegger (la idea del pensamiento postmetafísico como pensamiento también antifilosófico) y, por tanto, las teorías del «textualismo» y del «postmodernismo» francés y americano y la tradición anti-conceptual del pragmatismo y del transcendentalismo americano (Emerson, Thoreau).

Por tanto, en este punto volvemos a encontrarnos (quizá más allá de lo que el propio Rorty reconoce) con la condena carnapiana y genéricamente neopositivista de la intolerancia metafísica: el metafísico, según Carnap y otros neopositivistas, es normativo y despótico, mientras que el científico es posibilista, se encuentra persuadido de la naturaleza substancialmente equivalente de las distintas elecciones teóricas. Lo único que cambia es que para Rorty el umbral se desplaza: el filósofo-científico es el que aparece como intolerante con su idea normativa e insostenible del «rigor» y de la «cientificidad» del análisis, y, en cambio, el filósofo *irónico* es el que se ha convertido en pluralista y abierto, el que se ha persuadido de la parcialidad y precariedad de las propias elecciones y que, por tanto, las propone como falibles, parciales y precarias.

Recientemente *(Philosophical Papers,* I, cit., págs. 78 y ss.), Rorty ha subrayado de forma más frecuente la afinidad entre pragmatismo e idealismo y ha propuesto la definición del pragmatismo como un «idealismo naturalizado». «El pragmatista», escribe Rorty, «exalta la espontaneidad en detrimento de la receptividad, haciendo exactamente lo opuesto a su contrario realista; y al hacer esto deja patente su deuda en relación con el romanticismo y el idealismo absoluto».

Estas últimas posiciones de Rorty han sido criticadas esencialmente por la naturaleza «reductiva» y desviante de la interpretación del idealismo que involucra. La cercanía de Rorty a esa propia tradición epistemológica de la cual pretende escapar, le impide, por ejemplo, considerar que en el propio Hegel se encuentran las objeciones a la filosofía de la representación que él piensa como pertenecientes de forma exclusiva a cierta filosofía analítica del lenguaje (Davidson); por otro lado, Rorty sobrevalora las afinidades entre Hegel y el pragmatismo ya que yerra completamente al entender la relación entre Kant y Hegel (véase A. Hance, «Pragmatism as Naturalized Hegelianism: Overcoming transcendental philosophy?», en *The Review of Metaphysics,* diciembre, 2, 1882, pág. 182).

b) En realidad, en la filosofía americana de estos últimos años, la tendencia a asimilar idealismo y pragmatismo se ha difundido notablemente, apoyada por la adopción de las tesis de Habermas (véase II, 3) que ha sido, junto a Apel, uno de los primeros teóricos de la posible armonización del logos transcendental-idealista y del pragmático.

Entre los principales exponentes del pragma-idealismo americano (véase también *Communication & Cognition,* 1, 24, 1991, número monográfico dedicado a la *pragma-dialectics)* debe destacarse a los filósofos Richard Bernstein (véase II, 3) y Nicholas Rescher.

Bernstein (véase sobre todo «Why Hegel Now?», 1977, en *Philosophical Profiles,* Oxford, Blackwell, 1986, págs. 141-175) pone de manifiesto que en la filosofía de la década de los sesenta y en la de los setenta se ha entrado en un clima postempirista y postpositivista y esto impone una reconsideración de las relaciones de la filosofía analítica con Hegel (tesis sostenida también por Feyerabend; véase D. Marconi, «Hegel's definition of idealism, Rorty and Feyerabend», en *Epistemologia,* IX, 1986). Las investigaciones hegelianas en la *Fenomenología del espíritu* comienzan allí donde el holismo de la última filosofía analítica (Wittgenstein, Quine) y la integrabilidad de la epistemología postpositivista terminan (de esta manera se presenta de nuevo la tesis, propuesta ya por Hacking (véase I, 4), de que la filosofía analítica vuelve a transitar unos recorridos teóricos ya realizados desde el ámbito continental). Bernstein llega a Hegel a través de Dewey y de otros pensadores analíticos no rigurosamente neopositivistas como Hempel o Sellars (véase apars. 19 y 20); no de una forma muy distinta a la que permite que Habermas, en *Teoría de la acción comunicativa* (véase II, 3), llegue a la tradición analítica y al pragmatismo a partir de Hegel, Marx y la Escuela de Frankfurt (véase *Beyond Objectivism and Relativism,* cit., pág. XV).

El punto de vista de Bernstein surge también del encuentro, a veces polémico, con el pensamiento de Rorty: al contrario de este último cuyo proceder es esencialmente dicotómico (descriptivitistas y construtivistas, kantianos y hegelianos, etc.), Bernstein intenta una integración de los distintos aspectos de la contemporaneidad filosófica y alcanza una armonización entre la filosofía analítica y la filosofía continental (incluyendo el heideggerianismo y el postestructuralismo) que expone en *The New Constellation* (Polity Press, 1991).

c) Rescher puede ser considerado como otra figura excéntrica dentro del ámbito del movimiento analítico, sobre todo por su conocimiento del pensamiento alemán del siglo XIX. Se ha ocupado del problema de la historia (véase apar. 28), de la dialéctica y de una serie de otras problemáticas típicamente continentales que dentro de la óptica analítica se definen como «metafilosóficas» (como por ejemplo el escepticismo o el conflicto entre posiciones teóricas: *Scepticism,* Oxford, Blackwell, 1980; *Dialectics,* Albany, State University of New York Press, 1977).

Su trabajo de 1985 titulado *The Strife of Systems* presenta una singular teoría de la praxis filosófica en parte inspirada por Dilthey (el título

lo toma del pensador alemán: véase I, 5, apar. 3). El problema de partida, rasgo distintivo de la reflexión de Rescher, es la posibilidad de la teoría *sin consenso:* «¿Es posible admitir la incapacidad de conseguir el consenso como una característica no eliminable de la filosofía y sostener al mismo tiempo, sin embargo, su validez como esfuerzo intelectual?» Teniendo en cuenta que el consenso no se puede obtener efectivamente, es necesario reflejar sobre todo por qué se produce esta imposibilidad, y en segundo lugar qué comporta ésta, es decir, cuáles son las consecuencias implícitas que se derivan de admitir el «jaque» al ideal objetivista del conocimiento.

El desacuerdo pertenece constitutivamente a la filosofía, dice Rescher, esencialmente porque el tipo de problemas afrontados por ésta («las "grandes preguntas" sobre el hombre, sobre el mundo y sobre el lugar en el esquema de las cosas») generan unas *aporías:* en otros términos, desde el momento en que la investigación filosófica versa sobre la totalidad se debe preasumir que la totalidad incluye instancias recíprocamente conflictivas que generan inconsistencias irremediables o, como alternativa, se paga el precio de sacrificar una aspecto u otro de la cuestión que se afronta.

Por tanto, toda la problemática metafilosófica se reduce a una cuestión de aporías. ¿Cómo solucionar o diluir los «racimos aporéticos» que se generan entre los datos que cada filósofo posee a su disposición (datos de la ciencia o de la experiencia, aunque también de la historia, de la tradición y del sentido común)? ¿Cómo elegir entre las familias de tesis filosóficas todas ellas plausibles, aunque recíprocamente incompatibles? Se trata de un «sobrecompromiso cognitivo» al cual se expone el filósofo y que resuelve generalmente a partir de una «presión clarificadora» que extiende el concepto hasta el punto en el cual es posible examinarlo independientemente de los hechos: pero justo en este alejamiento de los hechos el pensamiento cae, como ha mostrado Kant, en la antinomia.

Por tanto, la inconsistencia es constitutiva del proceder filosófico, aunque esto no signifique que deba ser abandonada a sí misma. No nos podemos resignar a la antinomia porque esto significaría renunciar a la empresa. El esfuerzo de superarla genera la realización de las filosofías individuales a partir de estrategias que se repiten y que exhiben un cierto periplo cíclico dialéctico: la fase aporética y presistemática es reemplazada por una fase sistemática y, por tanto, por una reformulación que vuelve a abrir las condiciones de partida. Se trata de un periplo que caracteriza la filosofía, aunque también la historia del pensamiento; en las distintas épocas asistimos a posiciones filosóficas que se

encuentran en contraste entre ellas, que versan siempre sobre los mismos problemas, aunque en cada época las distinciones se van haciendo cada vez más sutiles, más sofisticadas y las diferencias se van difuminando.

La posición específica de Rescher frente a esta visión de la praxis filosófica y de su teoría se encuentra expuesta en una colección de ensayos publicados en tres volúmenes y que lleva por título *A System of Pragmatic Idealism,* que aparecieron entre 1991 y 1994 (Princeton University Press), y más sucintamente en el volumen titulado *Philosophical Standardism* (Pittsburgh, Pittsburgh Press, 1994). El centro y el trasfondo del idealismo pragmático rescheriano es la reducción del universal a un nivel de generalidad «estándar» tal que las conclusiones teóricas que se extraen de él no poseen un valor normativo sino que son puramente orientativas y provisorias, pero poseen la misma funcionalidad *lógica* que el universal entendido de una forma tradicional.

Estas conclusiones (propuestas ya en la época de sus primeros escritos sobre el problema de la historia) deben ser consideradas como el núcleo lógico central de una teoría más amplia y sintetizada bajo la fórmula «idealismo pragmático». Pragmatismo e idealismo es decir, la perspectiva más antifilosófica, contextualista, anti-universalista, y la perspectiva más rigurosamente universalista y declaradamente «filosófica» de la historia del pensamiento, respectivamente, se muestran afines y armonizables. En la visión de Rescher, el idealismo asume un rostro urbanizado, dúctil frente a la circunstancias actuales, coherente con los principios anti-normativos y anti-sistemáticos del pragmatismo. Esa posición no sólo ofrece el resultado de acercar a analíticos y continentales, sino que también es capaz de unir dos recorridos separados de la filosofía moderna que conviven de forma conflictiva dentro del espíritu analítico: el recorrido del empirismo que culmina con el pragmatismo de Davidson, Putnam y Rorty y el recorrido del racionalismo que culmina con Strawson y Dummett[16].

[16] Otros trabajos de Rescher desarrollan las mismas problemáticas profundizando en distintos aspectos: *Pluralism* (Londres-Nueva York, Clarendon Press, 1995), donde critica el pensamiento «contextualista» que considera como objetivo último de la reflexión racional la consecución del consenso (véase por ejemplo Apel, II, 3) y reafirma la oportunidad social de una razón pluralista, alejada de una «sistematización», antes que una integración de las diferencias; y los ensayos *American Philosophy Today and Other Philosphical Studies,* Boston, Rownan & Littlefield, 1994, y *Essays in the History of Philosophy,* Nueva York, Avebury, 1995.

25. *Tugendhat y la filosofía analítica en Alemania*

Como se ha señalado (véase I, 2 y 4), Ernest Tugendhat (nacido en Brno en 1930) representa un caso excéntrico, no sólo porque sea uno de los pocos analíticos de su generación nacidos en Alemania, sino también, y sobre todo, porque su punto de vista filosófico nace de un autor considerado pradigmático del pensamiento más irreductiblemente *continental*, a saber, Martin Heidegger.

Tugendhat (que bajo la dirección de Heidegger se licenció en Friburgo con una tesis sobre Aristóteles) se ubica, junta a Apel y Rorty, entre los pensadores que han intentado trazar una vía entre análisis y hermenéutica. Sin embargo, su posición es más radical; él elige precisamente, de hecho (véase también I, 4), los dos aspectos más extremos de las dos formas de racionalidad, la ontología y la lógica, e intenta una integración de la una y de la otra sobre la base del «giro lingüístico».

La tesis de partida de sus *Vorlesungen zur Einführung in die Sprachanalytische Philosophie*, de 1976 (cit.), es que el programa fundamental de la filosofía en cada época puede ser desarrollado adecuadamente sólo gracias a una «semántica formal» identificada con la que propone Frege y con la que actualmente se encuentra implícita en la noción misma de «filosofía analítica».

¿Cuál es el programa específicamente filosófico de cada época? Según Tugendhat (al igual que para Heidegger) la filosofía es eminentemente *ontología*, reflexión sobre el ente en cuanto ente. Ahora, esa reflexión versa sobre lo que todas las ciencias presuponen formalmente (no sobre sus contenidos individuales) y es evidente, por tanto, que se trata de una reflexión de naturaleza *analítica*, a priori (pág. 39). Dice Tugendhat: plantearse el problema de los objetos en cuanto objetos significa interrogarse sobre el modo en el cual nos referimos a éstos; pero esto no tiene nada que ver con el proceso según el cual elaboramos series de predicados cada vez más vastos y abstractos (como por ejemplo: alemán, hombre, mamífero, ser viviente, objeto espacio-temporal). Como ha clarificado rotundamente Husserl, la investigación sobre los a priori (véase I, 3) no tiene nada que ver con procesos como la «abstracción» o la «generalización», es decir: se trata de una investigación *formal*, donde lo formal no debe confundirse con lo abstracto o lo general.

Entendemos de qué cosa se trata realmente notando que «el modo mediante el cual nos referimos a los objetos» es el *lenguaje*, que entendemos objetos y conceptos sólo refiriéndonos a las correspondientes expresiones lingüísticas. «La posición específicamente analítica», escribe Tugendhat, consiste «en el hecho de que se puede explicar qué cosa se entiende por concepto sólo recurriendo al uso de los predicados y qué cosa se entiende por objeto sólo recurriendo a términos singulares» (pág. 41). Por tanto, el núcleo básico de la ontología debe ser una «semántica formal» de esta manera concebida: designamos los términos singulares, que expresan «objetos», con las letras minúsculas *a*, *b*, *c*, etcétera, y los predicados, que expresan conceptos, con las letras mayúsculas *F*, *G*, etc., de manera que la forma de «Pedro llora» se expresa como «*Fa*» y «Pedro golpea a Pablo» como «*Fab*» (véase también *Logisch-semantische Propaedeutik*, con U. Wolf, Stuttgart, Reclam, 1993). De esta manera, nos encontramos frente a la «forma semántica de las expresiones lingüísticas» (pág. 42), y nos encontramos sensiblemente cercanos a la naturaleza de aquella «ontología formal» sobre la cual se ha preguntado Aristóteles y con él toda la tradición posterior.

El motivo por el cual la filosofía tradicional ha «obviado» o entendido erróneamente la naturaleza fundamentalmente semántica de la ontología (hay que señalar que la perspectiva ontolingüística de Tugendhat se presenta como alternativa a la perspectiva transcendental y, por tanto, se diferencia de la de Apel: véase II, 3 y I, 4; sobre el argumento véase también las *Vorlesungen*, págs. 85-86) se debe al hecho de que ésta era prisionera de la configuración sujeto-objeto propia de la ontología «metafísica», como bien ha mostrado Heidegger (véase I, 3 y 4). La proyección de la ontología sobre el plano del lenguaje nos lleva a otro lugar y se demuestra perfectamente congruente con la noción de consciencia como «apertura» *(Erschlössenheit)* que Heidegger ha formulado en *Ser y tiempo*.

Se demuestra también perfectamente congruente con el sentido más auténtico de la ontología tradicional que desde el principio en Aristóteles se distingue de la teoría del ente (del objeto) al presentarse como teoría del ser y, por tanto, como investigación más «amplia» que la que se encuentra consentida por la consciencia objetivizante. El análisis transcendental y el fenomenológico han sido los últimos intentos de llevar a cabo esa investigación y se han desarrollado a través de la integración de la consciencia, de la proyección hacia la intencionalidad y constitutividad del sujeto.

El método analítico es posterior, según Tugendhat. De hecho, mientras que la consciencia husserliana, como «flujo de experiencia», se mantiene confinada a la interioridad, el análisis wittgensteiniano de los enunciados experienciales (como «estoy preocupado», por ejemplo)

nos lleva a un contexto totalmente distinto donde es posible una investigación sobre la interioridad «que se distingue tanto del conductismo como del introspeccionismo» (pág. 96).

La problemática de la consciencia es el centro de la investigación de Tugendhat en *Selbstbewusstsein und Selbstbestimmung* (Frankfurt, Suhrkamp, 1979), donde se presenta una refundación de la autoconsciencia sobre la base intersubjetiva y lingüística. Aquí formula una crítica de la subjetividad cartesiana e idealista que reduce la experiencia al modelo del «ver»: la autopercepción aparece entonces como «algo similar a un ojo interior» y el «dirigirse hacia» que define las relaciones de la consciencia con las cosas define también la relación con los propios estados de consciencia» (pág. 16). La idea tugendhatiana es que la propia metáfora del ver genera el primado de la exterioridad espacial; «Si a este dirigirse-hacia le quitamos el elemento espacial no queda nada, ni tan siquiera el propio dirigirse-hacia» *(ivi)*.

A partir de todo esto, Tugendhat critica lo que define como «la escuela de Heidelberg», es decir, Dieter Henrich, Komrad Cramer o Ulrich Pothat (véase II, 2), teóricos de una rehabilitación de la subjetividad cartesiana; y afirma la naturaleza «proposicional» de los estados de consciencia: cada consciencia intencional, sostiene, es consciencia de proposiciones[17].

[17] Este tipo de reducción «nominalista» de la autoconsciencia ha sido discutido y respondido por Pthast (véase la recensión del libro de Tugendhat, en *Philosophische Rundschau*, XXVIII, 1981) sobre la base del hecho de que intuitivamente parece que existan estados intencionales, como por ejemplo el amor, no reducibles a proposiciones, es decir, a relaciones con «objetividades ideales», sino que están específicamente referidas a entidades espacio-temporales concretas (otras personas). La idea de una exterioridad intersubjetiva que fundamenta la consciencia se encuentra a menudo identificada por parte de Tugendhat como presupuesto constitutivo de la ética *(Vorlesungen über Ethik*, Frankfurt, Suhrkamp, 1995). Manteniéndose firme respecto a la perspectiva analítica, Tugendhat ha formulado una semántica del discurso ético basada en el examen de la posibilidad de atribuir a una norma el predicado «igualmente bueno para todos». Como la de Habermas (véase II, 3), la ética de Tugendhat se encuentra fundamentada sobre la intersubjetividad de la comunicación: la fundamentación de las normas se produce por la valoración común de los sujetos interesados. Sin embargo, su posición difiere de la habermasiana (véase las críticas que Habermas le dedica en *Conciencia moral y acción comunicativa*, cit.), ya que Tugendhat se mantiene fiel a la perspectiva analítica clásica que distingue entre hechos y valores y, por tanto, distingue el valor de verdad de las proposiciones del valor prescriptivo de las normas. En otras palabras, tanto para Tugendhat como para los filósofos analíticos clásicos (posición no compartida por Putnam o por Nozick) las reivindicaciones de validez normativa *no* poseen el mismo sentido cognitivo y, por tanto, no pueden presentarse como la convergencia de verdad y moralidad que constituye el objetivo ambicioso de la neoilustración de Habermas y Apel, argumento recientemente discutido por Habermas en «On the Cognitive Content of Morality», en *Proceedings of the Aristotelian Society*, XCVI, 3, 1996.

La posición de Tugendhat, y específicamente el nexo de continuidad que establece entre el pensamiento heideggeriano, la filosofía tradicional y el pensamiento fregeano, representa un caso relativamente aislado. Manfred Frank ha seguido en parte sus premisas, sobre todo desarrollando la idea de una investigación historiográfica paralela en torno a las temáticas típicas de la tradición continental (véase por ejemplo su participación en el volumen colectivo sobre la filosofía del sujeto en el ámbito continental, *Die Frage nach Subjekt*, Frankfurt, Suhrkamp, 1980, y su edición del volumen de ensayos sobre el problema del yo en el ámbito analítico, *Analytische Theorien des Selbstbewusstsein*, cit.). Sin embargo, la dirección y el estilo de la investigación de Frank se encuentran ligados a la hermenéutica y a la tradición filosófica alemana (idealismo, romanticismo) antes que al postestructuralismo[18].

La hipótesis de integración que Apel ha continuado desarrollando a partir de los ensayos *La transformación de la filosofía* de 1973 parte de presupuestos distintos a los de Tugendhat y Frank. Su terreno es el análisis lingüístico-transcendental en sentido kantiano y orientado en sentido de una moral universalista (véase II, 3). También el reciente ensayo teórico y sistemático de Udo Tietz *(Sprache und Verstehen in Analytischer und hermeneutischer Sicht*, Berlín, Akademie Verlag, 1995) sobre la convergencia entre el giro lingüístico analítico y el continental, entre el análisis hermenéutico del lenguaje y el analítico, incluso partiendo de Heidegger y de la caracterización heideggeriana de la «precomprensión» (véase II, 2) toma como punto de referencia sobre todo los teóricos postpositivistas y el neopragmatismo americano (es decir: Quine, Davidson, Rorty). Se encuentra, por tanto, más cercano a las tesis historiográficas de Bernstein (véase apar. 24 y II, 3, apar. 23) y no tiene en cuenta detalladamente la importancia de Frege para la constitución de la racionalidad analítica,

[18] Además, Frank se distancia de Tugendaht respecto a la caracterización «proposicional» de la autoconsciencia («Linguisticità dell'autocoscienza?», en *Filosofia '90*, a cargo de G. Vattimo, Roma-Bari, Laterza, 1991): está intuitivamente claro que existe un estadio prelingüístico y no proposicional en la experiencia interna propia, por ejemplo, de los animales o de los recién nacidos; el nominalismo filosófico-lingüístico de cierta filosofía analítica a la que se vincula Tugendhat se rechaza junto al la «muerte del sujeto» planteada por los postmodernos.

Se puede compartir, según Frank, la tesis (analítica y hermenéutica) de una naturaleza no exclusivamente «subjetiva» de los estados de consciencia aunque esto no autorice a poner entre paréntesis «La exigencia del respeto a la peculiaridad irreducible de las naturalezas autoconscientes» (pág. 116). Frank mantiene de esta manera que la *philosophy of mind* desarrollada por algunos de los anglosajones puede ser un útil punto de partida para una recuperación de la problemática del sujeto en el contexto continental y hermenéutico (véase *Analytische Theorien des Selbstbewusstsein*, cit.).

aunque reconoce la importancia del «contextualismo» que une la visión hermenéutica del lenguaje y la de muchos analíticos.

26. *Nozick*

Como hemos visto a propósito de Carnap y Heidegger, de Derrida y Searle (véase I, 2), un aspecto que distingue profundamente la racionalidad analítica respecto a la continental es la tendencia prevalente a concebir el análisis lingüístico en términos «normativos». Robert Nozick (nacido en Nueva York en 1938) en la década de los ochenta, con *Philosophical Explanations* (Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1981), se ocupa específicamente de este problema presentando una de las primeras críticas «internas» de la filosofía analítica.

Ya Rorty, en «Methaphilosophical Difficulties of Linguistic Philosophy» (cit.), señalaba la diferencia entre una concepción del análisis como desarrollo de un «algo ya dado» lógico-lingüístico a partir de reglas asumidas normativamente y una visión del trabajo filosófico sobre el lenguaje como «creación» de términos y conceptos. Por tanto, ya desde la década de los sesenta se había desarrollado en el interior del movimiento analítico cierta insatisfacción respecto al vínculo entre las nociones de «argumentación rigurosa» y «filosofía científica».

Nozick (que más tarde colaboraría en el volumen *Post-Analytic Philosophy)* especifica y hace explícito este difundido estado de insatisfacción señalando el elemento de coerción y también de violencia implícito en la idea de «demostración» o argumentación demostrativa. La misma palabra inglesa «argument» evoca en efecto la violencia ya que significa «disputa encendida», litigio y, de hecho, en cada argumentación existe un elemento agónico, un deseo de forzar al otro a compartir ciertas convicciones. En el argumentador existe implícita una tendencia a disminuir la *autoridad* y la libertad del interlocutor.

Pero ¿cuál es el objetivo por el cual hacemos todo esto, se pregunta Nozick? En realidad no existe una verdadera razón para promover otras adquisiciones cognitivas que no sean el «mejoramiento moral» de los individuos (en *Anarchy, State and Utopia*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1974, obra que ha llamado la atención de los filósofos de la política y donde desarrolla argumentaciones análogas en el ámbito de una reflexión sobre el concepto de democracia), y desde esta perspectiva el análisis filosófico se concibe como *explicación*, como una explicitación no impositiva, sino con tendencia a «guiar sin constreñir», a «ayudarnos a ver».

Según Nozick la explicación es un procedimiento fuertemente *contextual*, es decir, nunca se abstrae y se desconecta de las situaciones específicas en las que se manifiesta su necesidad. La «fórmula» que la expresa es «¿cómo es posible *x* teniendo en cuenta *q*?», donde *q* es una circunstancia que aparentemente excluye a *x*. En *Philosophical Explanations* (cit.), Nozick utiliza este algoritmo en relación a los problemas filosóficos clásicos como la identidad del yo, el escepticismo, la libertad y la determinación, y la cuestión del por qué existe algo y no la nada.

Si es verdad que una demostración es coercitiva para el interlocutor, nos debemos preguntar si el *procedimiento* racional (demostrativo o no) no representa en general una forma de coerción para el que se encuentra inducido a utilizarla. En *The Nature of Rationality* (Princeton, Princeton University Press, 1993), Nozick ha afrontado el argumento en toda su amplitud a partir de la idea de que la racionalidad no representa un elemento heterogéneo respecto a la animalidad, aunque sea un «rasgo evolutivo» adquirido por la especie humana en una fase avanzada de su desarrollo.

«Los griegos consideraban la racionalidad independientemente de la animalidad», escribe Nozick. «La teoría evolutiva ha abierto la posibilidad de identificar en ésta un rasgo evolutivo dotado de una función y un objetivo limitados» (pág. xi). Desde esta perspectiva, el trabajo de la filosofía consiste en el intento sistemático de aplicar la razón a todos los ámbitos, de hacer prosperar el desarrollo evolutivo de la racionalidad. En este sentido, la razón de la cual disponemos es «parcial», pero esto no nos autoriza a deshacernos totalmente de la misma (véase I, 5). Mejor podría decirse (es la tesis que Nozick propone como conclusión del libro tras una indagación sobre la noción weberiana de racionalidad) que el destino evolutivo de nuestra razón es, de hecho, la *variedad* de las manifestaciones racionales. Esta tesis, junto a la idea de una autoconstitutividad de la razón («la racionalidad plasma y controla su propia función»), acerca las posiciones nozickianas a las de los teóricos de la complejidad (véase II, 5).

27. *Lógica: Kripke, Montague*

Nacido en 1941 en Nebraska, Saul Kripke se hizo famoso a la edad de diecisiete años demostrando la completud de la lógica modal, es decir, ese ámbito de la lógica relacionado con lo necesario y lo posible y, de forma más específica, con enunciados del tipo «es necesario que los *P* sean *Q*» o «es posible que los *P* sean *Q*».

El caso de Kripke (que en el curso de los años ha orientado sus intereses hacia temáticas progresivamente más amplias y «filosóficas», sin separarse nunca completamente del estilo originario de su investigación) es indicativo de la conexión particular que se establece, dentro de la filosofía analítica, entre el análisis «técnico-matemático» y el análisis «filosófico» del lenguaje, o mejor dicho, es indicativo de cómo en el análisis formal del lenguaje cada problema lógico tiende a abrirse hacia cuestiones mucho más extensas y a provocar implicaciones metafísicas, ontológicas o epistemológicas (se trata de esa concepción de análisis como examen «al microscopio» de los grandes problemas que se proponía Frege y que desarrollaron sobre todo los lógicos polacos). Desde el principio, la tesis metodológica de Kripke (al igual que otros muchos lógicos y filósofos de formación analítica) es que los límites de la lógica formal no imponen por sí mismos el abandono de la propuesta lógica y formalista en favor de una visión psicológica, retórica o simplemente lingüística del lenguaje, sino, más bien, aconsejan una *ampliación* de los métodos y de los instrumentos clásicos (de la semántica tarskiana en particular).

En el trabajo de Kripke sobre lógica y filosofía del lenguaje aparecen tres aspectos que han sido determinantes en el debate interno de la filosofía analítica: su redefinición de los conceptos de necesidad y posibilidad (Kripke ha realizado contribuciones esenciales a la «semántica de los mundos posibles» ya esbozada por Carnap y otros autores); la teoría de los nombre propios como «designadores rígidos» y, de forma más general, la aplicación de la teoría de los mundos al problema de la referencia *(Naming and Necessity*, Oxford, Blackwell, 1970); y la reelaboración de las tesis tarskianas sobre verdad y antinomias (presentada sobre todo en «Outline of a Theory of Truth»).

La cuestión de los nombres propios ha sido ampliamente debatida en la filosofía analítica del lenguaje. Se trata de un problema típicamente fronterizo entre la lógica, la lingüística, la psicología y la ontología. Ya hemos esbozado esta cuestión en las discusiones post-neopositivistas (de Carnap y Quine) sobre significado, referencia y verdad, en la transfiguración pragmática que ofrece Wittgenstein en el periodo que comprende las décadas de los treinta y de los cuarenta y que continúan después los filósofos del lenguaje ordinario hasta las teorías de Grice y Searle, para los cuales la referencia y el significado se deciden por la conjunción entre contexto y convención y se reemplaza la verdad por el éxito (feliz-infeliz) del acto comunicativo. También existe una línea de desarrollo de toda esta cuestión que comienza en Carnap y en Frege que se aleja en parte de las soluciones de Quine, y se acerca a la solución pragmática propuesta por Wittgenstein; y es justo en esta línea de desarrollo donde se integra la investigación kripkeana sobre los nombres.

Frege había distinguido entre la *referencia* de los nombres (propios o comunes) o de los enunciados y el *sentido*, y esto le permitía explicar ciertos casos típicos de ambigüedad como el uso de dos palabras para designar una sola cosa. En este caso podemos decir que el sentido (es decir, el *modo* de referirnos a los objetos) varía mientras que la referencia es constante: por ejemplo, «Héspero» y «Fósforo» indican la misma estrella, aunque el modo de indicarla es

distinto. Esto significa también que el significado de una palabra o de un nombre puede ser expresado con una descripción definida, como en el siguiente caso: «Aristóteles» *significa* «el preceptor de Alejandro Magno»: se trata de dos modos, de dos sentidos, para una sola denotación.

Kripke (en *Naming and Necessity*, cit.) somete a crítica esta tesis sosteniendo que al menos en el caso de los nombre propios, como Héspero o Aristóteles, la distinción entre sentido y denotación no funciona. Los nombres propios no poseen *sentido*, sólo denotación, éstos, de hecho, no pueden ser sinónimos de descripciones definidas: así, por ejemplo, si Aristóteles significa el autor de la *Metafísica* entonces «Aristóteles fue el autor de la *Metafísica*» sería una tautología, pero sin embargo no lo es: es obvio que expresa el hecho —para algunos nuevo y, por tanto, no analítico, no expresa ninguna verdad «contenida en el sujeto»— de que Aristóteles escribió una obra que se tituló *Metafísica*.

De esta manera, Kripke sostenía que los nombres propios son «designadores rígidos», es decir, se refieren directamente al propio objeto sin la intermediación de un «sentido», sin ninguna «descripción definida» que se interponga entre éste y la cosa designada. De este modo se muestra de una manera clara el estatus ontológicamente «individual» del nombre propio y su naturaleza «transversal» respecto a la diversificación de los mundos posibles: «Aristóteles» no puede significar individuos distintos en mundos o situaciones diferentes, significa un mismo individuo en todos los mundos posibles.

Por tanto, es esencial entender cómo se establece la relación entre el nombre y lo designado. ¿Cómo se produce la asignación del nombre? Según Kripke, se trata de un «bautismo», de un rito, cuyo resultado se transmite de hablante en hablante, a partir de una *cadena* originada por la *intención* que cada hablante tiene de usar el nombre de la misma manera en la cual se había utilizado por aquellos de los que lo ha aprendido[19].

Como se ve, el análisis de Kripke desarrolla los resultados de Tarski y Carnap hasta subrayar el trasfondo comunicativo, retórico-consensual, en el cual

[19] Putnam ha extendido las consideraciones de Kripke a los nombre «universales» o comunes (como tigre o agua, por ejemplo). También en este caso la designación prescinde del sentido, es decir, el significado no tiene nada que ver con la definición. En realidad asociamos a las palabras un *estereotipo* que no necesariamente corresponde a la realidad de la cosa sino que es el conjunto de informaciones socialmente necesarias para poder usar la palabra adecuadamente. Es obvio que aparece el problema de entender la naturaleza exacta y la «ubicación» del estereotipo (¿se trata de una representación mental?) y esto ha provocado que Putnam intervenga repetidamente en los debates sobre la «naturaleza de los estados mentales» y sobre la Inteligencia Artificial. También en el caso de los «indéxicos» (yo, tú, esto, ahora, tiempos verbales, etc.) se presentan los problemas de la nominación: dado un contexto, su referencia es la misma en todos los mundos posibles. Sobre todo esto puede consultarse la voz «Filosofia del linguaggio» de D. Marconi en *La filosofia*, cit., vol. I. Marconi recuerda, a propósito de Kripke, que mientras que el argumento contra la duplicación sentido-denotación es sutil y se encuentra bien diseñado, la solución pragmática y convencionalista del problema («bautismo» es el proceso de asignación del nombre) es más bien apresurada.

se coloca el problema del significado: sus conclusiones son afines a las tesis del segundo Wittgenstein (al cual dedica un ensayo en 1982: *Wittgenstein on Rules and Private Language*; trad. esp.: México, UNAM, 1989). El análisis kripkeano de la noción de verdad *(Existencia y necesidad*, cit.) puede ser considerado como ejemplar: la verdad remite a la fundamentación y ésta a una «interrupción» en la cadena potencialmente infinita de los niveles de la fundamentación (¿«*p* es verdadero» es verdadero?, pero ¿«"*p* es verdadero" es verdadero» es verdadero?, etc. Kripke se acerca de esta manera a una problemática, la de la fundamentación, típica del pensamiento contemporáneo tradicional y desarrollada en la tradición continental de un modo muy similar por parte de la hermenéutica y en el debate entre Apel y Albert (véase II, 3, apar. 10 y II, 5, apar. 3). De esta forma se confirma —contra las tesis postanalíticas de Rorty— cierta continuidad de desarrollo entre la filosofía analítica más exacta y de orientación neopositivista y la más crítica en relación a las pretensiones de exactitud lógico-formal (una forma de continuidad o consecuencialidad entre el primer y el segundo Wittgenstein).

Otro lógico y filósofo importante en el ámbito analítico ha sido el californiano Richard Merrit Montague (muerto en 1970 a la edad de cuarenta años). Discípulo de Tarski, Montague ha contribuido a la precisión de la semántica de los mundos posibles y, sobre todo, ha intentado ofrecer un verdadero análisis lógico de los lenguajes naturales examinando la semántica de la lengua inglesa. Su contribución, conocida como «gramática de Montague», constituye el trasfondo en el cual se ubican los análisis de muchos filósofos contemporáneos y el primer ejemplo de una aplicación de la lógica matemática a la lingüística mediante el estudio directo de los mecanismos de la lengua, entendidos en el sentido más amplio, y por esta razón se identifican a veces como «gramáticas de Montague» todos los intentos, aunque sea fragmentarios, de conseguir una transcripción lógico-formal del lenguaje natural.

Montague (en *Formal Philosophy*, New Haven, Yale University Press, 1974) examinó muchos aspectos de las lenguas naturales y, de forma particular, aquellos que presentan los mayores problemas para la formalización como las expresiones «indéxicas»: yo, aquí, ahora, los tiempos verbales (el problema de la formalización de los tiempos ha dado lugar a la lógica temporal) o el uso del verbo «ser» (como hemos visto en I, 1, apar. 3, Wittgenstein en el *Tractatus* había identificado el origen de algunas «confusiones» filosóficas en la equivocidad del termino «ser»). La obra ha sido continuada por sus discípulos. Entre éstas cabe señalar el análisis de las expresiones indéxicas realizado por D. Kaplan («On the logic of Demostratives», en French *et al.*, *Midwest Studies in Philosophy*, vol. II, Minneapolis, University of Minessota Press, 1977). Fijado un contexto, las expresiones «yo» y «este libro» poseen la misma referencia en todos los mundos posibles: se trata por tanto de «designadores rígidos» en el sentido kripkeano.

Otros autores se ubican también en la misma dirección de las investigaciones de Montague, aunque las desarrollan en un sentido distinto y las someten a discusión. Por ejemplo, Jon Barwise y John Perry han propuesto una

«semántica situacional» orientada a formalizar una teoría austiniana del significado (véase *Situations and Attitudes*, Cambridge, Cambridge University Press, 1983; de J. Barwise, «Scenes and Other Situations», en *The Journal of Philosophy*, 78, 1981), identificada como rival de la teoría clásica, fregeana-russelliana. Barwise y Perry, y más tarde Barwise y John Etchemendy, han utilizado sistemas formales alternativos a la semántica «de modelos» prevalente en las investigaciones de los filósofos analíticos del lenguaje hasta la década de los años setenta (como por ejemplo el «AFA system» de Peter Aczel que admite «conjuntos no bien fundados» o «hiperconjuntos»). La semántica de Montague, muy complicada en sentido matemático, ha sido criticada incluso de forma más seria por parte de los teóricos de inspiración «cognitiva» relacionados con el estudio del significado (véase D. Marconi, «Semantica cognitiva», en M. Santambrogio, *Introduzione alla filosofia analitica del linguaggio*, cit.), aunque se ha mantenido como el punto de referencia para los filósofos que se dedican al análisis lógico de los significados[20].

28. *Filosofía de la mente*

Es extremadamente difícil ofrecer una imagen sintética y a la vez no reductiva del debate en torno a la filosofía de la mente en el ámbito analítico. Casi todos los pensadores analíticos se han medido, de manera y en épocas distintas, con el problema de lo mental (la cuestión idealista-empirista de las «mentes ajenas», la diferencia mente-cuerpo, la naturaleza de la mente y los procesos cognitivos, la manera adecuada de hablar sobre éstos o de representarlos, etc.). Naturalmente, todo esto se debe al planteamiento cognitivo-reflexivo de la praxis analítica ya indicada en el apar. 3 (y discutida por Rorty en *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, cit.).

Como ya hemos señalado (I, 3, apar. 16), el punto de inflexión relevante se produce en la década de los setenta cuando se pone en marcha una vasta revalorización de los problemas de la consciencia, de la intencionalidad, de las motivaciones subjetivas y, por utilizar la interpretación adoptada por Dummett, muchos analíticos abandonan aquella «prioridad metodológica del lenguaje» que había caracterizado el nacimiento del movimiento (véase I, 4, apar. 1). El encuentro entre las «ciencias de la mente» y la filosofía que se produce en aquellos años (véase M. Frixione, «Il modello della mente tra simboli e neuroni», en P. Smolensky, *Il connessionismo tra simboli e neuroni*, 1988, trad. it. Génova, Marietti, 1992, págs. 19-20) ha contribuido, sin duda, a la estimulación del deba-

[20] Sobre Montague véase el ensayo de G. Chierchia en *Introduzione alla filosofia analitica del linguaggio*, a cargo de M. Santambrogio, cit., págs. 287-356; sobre Barwise y Perry y sobre las relaciones de su teoría con la semántica de modelos y con Montague véase por ejemplo A. Bonomi, *Le immagini dei nomi*, Milán, Garzanti, 1987, de forma especial las págs. 73-110.

te, aunque ha provocado también que éste sea más complejo y que se haya diversificado[21].

a) La cuestión de las «mentes ajenas» y de su insondabilidad, bien sintetizada por la fórmula de Frege «nunca tendrás el dolor de cabeza que yo tengo», se encuentra en el origen de la exclusión metodológica de la mente que caracteriza la primera fase de la filosofía analítica y que se prolonga hasta la década de los sesenta (véase I, 3). La dimensión *naturalmente intersubjetiva* del pensamiento-significado (es decir, de ese pensamiento «lingüístico» distinto del «proceso psicológico del pensar» sobre el que Frege fundaba la hipótesis logicista) llevaba a la delimitación del campo del análisis al nivel de los hechos lingüísticos; los mismos extravíos de la comprensión filosófica eran entendidos como defectos estructurales (el «modo de habla material» según Carnap, la interpretación ontológica de la verdad y de las nociones lógicas según Schlick: véase I, 4) o la equivocidad constitutiva de los elementos del lenguaje (como por ejemplo la función múltiple de la cópula «es» señalada por Wittgenstein y otros: véase I, 1, apar. 3).

La hipótesis introducida por Ryle en 1949 con *The Concept of Mind* (Londres, Hutchinson, 1949) representaba un punto de vista extremo. Ryle sostenía, como hemos señalado, que cuando hablamos de una «mente» separada del cuerpo estamos confiriendo una realidad substancial a disposiciones comportamentales y a comportamientos, es decir, estamos realizando un «error categorial». La tesis ryleana fue discutida desde distintos planos. Russell señaló que debía considerarse por lo menos como ocioso, por parte de Ryle, el hecho de posicionarse sobre problemáticas como la de la percepción o la memoria sin dominar las contribuciones de los neurólogos al respecto[22]: objeción que anticipa las razones del reciente diálogo entre los filósofos de la mente y los neurólogos. Sin embargo, la posición de Ryle fue rápidamente considerada como ejemplar: John Wisdom, en el balance titulado *Other Minds*, de 1952, la pone como punto de referencia de todo el debate.

[21] Dos volúmenes italianos, editados respectivamente en una fase inicial y en la culminación de la gran ola cognitiva, permiten hacerse una idea de las problemáticas en juego y de las respectivas soluciones: el ensayo de Sergio Moravia, *L'enigma della mente*, Roma-Bari, Laterza, 1986, y el de Michele Di Francesco, *Introduzione alla filosofia della mente*, Florencia, La Nuova Italia Scientifica, 1996. En la síntesis de William Bechtel, *Philosophy of Mind: an Overview for Cognitive Science*, New Jersey, Lawrence Erlbaum Associates, 1988, se puede encontrar una sistematización global de la materia. Aquí sólo nos limitamos a esbozar algunos de los muchos problemas de relevancia «metafilosófica» o metateórica implicados en la teoría analítica de la mente.

[22] Véase B. Magee, *Modern British Philosophy*, Londres, Secker and Warburg, 1971; véase también las respuestas de Ryle, *ivi*, págs. 66-67. En una colección de ensayos publicada en 1979, *On Thinking*, Oxford, Blackwell, 1979, Ryle ha precisado que su objetivo ha sido siempre, substancialmente, el de saber cómo «hablar del pensamiento» sin caer en el dualismo cartesiano o en el conductismo. Searle precisa, en *The Rediscovery of Mind*, cit., que el punto de vista de Ryle se ha interpretado erróneamente como «eliminativista» aunque realmente no lo es en absoluto.

La posición de Moore, en cambio, debe ser considerada en parte como divergente respecto a las tesis de Ryle. Como ya hemos señalado, en nombre de la sensatez del sentido común, Moore ubicaba la noción ingenua de «consciencia» y la convicción acerca de la existencia de los «otros» (provistos de interioridad consciencial) entre las temas no refutables y no susceptibles de disolución analíticas. Por el contrario, en la filosofía de sesgo neopositivista se mantienen distintas formas de eliminativismo; en el «Postscript» de la edición de 1967 de *The «Mental» and the «Physical» Behavior*, Herbert Feigl identifica en el «materialismo eliminativo» el resultado más riguroso de su posición fisicalista; también incluso Paul Feyerabend (véase I, 5 y II, 5) había polemizado con Austin contra toda forma indirecta o directa de discurso mentalista y el primer Rorty había defendido la superioridad del lenguaje neurológico[23].

Sin embargo, la cuestión metateórica *(¿cómo* hablar sobre la mente?) influye de una forma determinante en le desarrollo de la perspectiva cognitivista que, fundamentada sobre una base «funcionalista», o sea, concibiendo lo «mental» como efecto de relación y, por tanto, como función de un sustrato que puede ser legítimamente de naturaleza material (véase Di Francesco, *Introduzione alla filosofia della mente*, cit., págs. 128 y ss., y Bechtel, *Philosophy of Mind*, cit., cap. VIII), crea una nueva línea de unión entre psicología y filosofía analítica. En este contexto, la posición de Daniel Dennett debe ser considerada como ejemplar. Este autor, con *Intentional Systems* de 1971, ofrece el punto de partida para una perspectiva fundada sobre lo que él denomina la «postura intencional», es decir, la actitud que asumimos cuando caracterizamos un sistema en términos de creencias y deseos (véase también *Content and Consciousness*, Londres, Routledge, 1969; *The Intentional Stance*, Cambridge, Mass., MIT Press, 1986; trad. esp.: *La actitud intencional*, Barcelona, Gedisa, 1991; y la colección de ensayos *Brainstorms*, Cambridge, Mass., MIT Press, 1987, considerada la expresión canónica del punto de vista dennettiano).

b) Putnam (que después de haber sido funcionalista se convirtió en uno de los primeros críticos de la concepción computacional) señala, en *Representación y realidad* (cit.), cuáles son los méritos del cognitivismo, y especialmente del modelo computacional, en la explicación de los hechos psicológicos. La analogía mente-computador, sostiene Putnam, permite conservar un sesgo epistemológico de tipo «científico» y, al mismo tiempo, volver a hablar de competencias del hablante, intención, volición o mente. La analogía con la máquina ofrece la seductora oportunidad de estudiar en términos objetivos los procesos tradicionalmente relegados a un ámbito inverificablemente subjetivo. Sobre esta base se traza el horizonte preliminar de una nueva forma de objetividad.

Sin embargo, esa objetividad, como el reduccionismo conductista, vuelve a dejar fuera aspectos constitutivos del significado. El holismo, el «principio in-

[23] Cfr. A. Santucci, Postfacio trad. it. de W. Bechtel, *Filosofia della mente*, Bolonia, Il Mulino, 1988, pág. 270.

terpretativo» (Quine y Davidson: véanse apars. 19 y 22), nos obligan a reconocer que el significado posee una naturaleza «normativa» y, sobre todo, «interactiva», «depende no sólo de aquello que se encuentra en nuestra cabeza sino también de lo que se encuentra en nuestro contexto y de cómo interaccionamos con nuestro contexto».

El referente principal de la polémica de Putnam se encuentra en la teoría de Jerry Fodor, cuyas posiciones se inspiran directamente en Chomsky (véase I, 5). Fodor, uno de los primeros y principales defensores de la psicolingüística (y autor, junto a Bever y Garret, de *Psychology of Language*, Nueva York, McGraw-Hill, 1974, una importante exposición de la teoría generativista), con el ensayo *Psychological Explanation* (Nueva York, Random House, 1968; trad. esp.: *La explicación psicológica*, Madrid, Cátedra, 1980) ofrece el punto de partida para el giro «psicologista» y mentalista dentro del ámbito de la filosofía analítica a través de una dura crítica de las posiciones anti-psicológicas de los principales autores analíticos y también de Austin y Ryle (para los cuales la percepción y la memoria no se identificaban como «procesos»).

En *The Language of Thought*, de 1975 (Nueva York, Thomas Y. Crowell), Fodor expone de un modo sistemático las bases del cognitivismo interpretado en términos «representacionales». Manteniendo una polémica con los conductistas, pero también con «las fantasías bergsonianas de cualquier gurú de la costa oeste» (pág. 204), sostiene que poseer cierta disposición proposicional significa estar en relación con cierta «representación interna». A partir de este punto, de la recuperación de un tipo de interpretación del significado más bien tradicional, prelingüística, arranca la defensa del modelo computacional. De hecho, los estados mentales son «relaciones entre los organismos y las representaciones internas, y los estados mentales causalmente interrelacionados se suceden los unos a los otros de acuerdo con los principios computacionales que rigen formalmente *las representaciones*» (pág. 198).

Fodor continúa profundizando sobre la teoría representacional de la mente en *The Modularity of Mind* (Cambridge, Mass., MIT Press, 1983; trad. esp.: *La modularidad de la mente*, Morata, 1987), donde ofrece una descripción de la arquitectura de la mente en términos de input/output; mientras que *Psychosemantics: The Problem of Meaning in the Philosophy of Mind* (trad. esp.: *Psicosemántica*, Madrid, Tecnos, 1994) profundiza sobre el mérito de la cuestión metateórica central: ¿es verdaderamente posible una teoría científica de las creencias, deseos e intenciones? La tesis de Fodor es que una teoría de este tipo no sólo es posible sino que es también necesaria y sus condiciones exigen simplemente que se admita la idea (que se puede considerar como la esencia de la posición fodoriana) de un «lenguaje del pensamiento». Después de la colección de ensayos *A Theory of Content* de 1990 (Cambridge, MIT Press), Fodor ha presentado una breve y muy clara exposición de su posición respecto a la configuración lenguaje-pensamiento: si la explicación psicológica debe basarse en la *intencionalidad* y los procesos psicológicos son *computacionales*, las propiedades semánticas de las representaciones mentales deben ser pensadas en términos *referenciales* (*The Elm and the Expert*, Cambridge, MIT Press, 1994).

c) Entre los adversarios mas importantes de la analogía cerebro-máquina se encuentra Searle, el cual en una intervención de 1980 (*Minds, Brains and Science*, Londres, British Broadcasting Corporation, 1984; trad. esp.: *Mentes, cerebros y ciencia*, Madrid, Cátedra, 1994), tomaba una posición ejemplar contra el mencionado programa de la Inteligencia Artificial «fuerte» (la mente entendida como equivalente biológico de la máquina) y presentaba el célebre experimento de pensamiento conocido como la «parábola de las cajas chinas»: un individuo encerrado en una caja que tiene a disposición una lista de símbolos chinos y reglas para traducirlos, que recibe por una ventanilla *inputs* en forma de símbolos para traducir y que emite sus traducciones *(outputs)*, equivale exactamente a un ordenador, pero no se puede decir que ese individuo en cuestión «entienda» o «hable» el chino.

Todo esto le permite a Searle sostener la peculiaridad de la consciencia contra el cognitivismo y contra la tendencia a entender los hechos psíquicos como eventos neurobiológicos explicables en términos computacionales [véase también el debate sobre la Inteligencia Artificial y el pensamiento en H. R. Pagels (ed.), *La cultura del ordenador*, con intervenciones de Dreyfus, Minsky, McCarthy y Searle]. Existe una especificidad de los acaecimientos psíquicos, según Searle, que hace ilusorio y substancialmente errado el intento de ofrecer una explicación a través de parámetros extraños —conductistas, cognitivistas (computacionales) o materialistas (neurocomputacionales)— a la propia mente. Su tesis (véase I, 3) se encuentra centrada en la idea de la consciencia como «efecto evolutivo»: idea que según este autor permite evitar tanto las tesis materialistas como las dualistas.

La parábola searleana ha sido muy discutida. Su crítico más famoso ha sido Dennett (*La actitud intencional*, cit.), el cual ha señalado que el «experimento» de Searle no refuta la idea de que el comportamiento puede poseer una «intencionalidad», en el sentido de la capacidad de operar en términos intencionales. Pero estrechamente relacionada con el problema de las relaciones entre cerebro y máquina aparece otra cuestión que se perfila en el comienzo de la década de los noventa: la de la *localización* de los procesos psíquicos.

d) Teniendo en cuenta que la mente, en el modelo de la máquina, se identifica con el «criptógrafo» que piensa en cierto lenguaje y, por tanto, que traduce en un lenguaje verbal, ¿esto significa que la mente es autónoma del mundo, como pensaba Descartes? El innatismo defendido por Chomsky, que era también una de las buenas razones para reforzar la simulación computacional (el ordenador se encuentra dotado de un aparato inicial de información y capacidad, exactamente como, según Chomsky, los niños desde el nacimiento disponen de estructuras innatas que gobiernan sus aprendizajes del lenguaje), animaba a mantener que la solución cartesiana era todavía la última palabra en materia de procesos cognitivos.

Sin embargo, desde el interior de la filosofía de la mente de sesgo analítico se ha perfilado la alternativa entre la perspectiva «externalista» *(externalism)* y la perspectiva «internalista» *(internalism)* (una descripción de la cuestión se encuentra, por ejemplo, en G. McCulloch, *The Mind and its World*, Londres-Nue-

va York, Routledge, 1995). La primera perspectiva, que ha tenido competentes exponentes como Putnam o Davidson, consiste en admitir un constante y constitutivo estado de conexión entre la mente y el mundo y, por tanto, se niega la idea de la autonomía de los procesos mentales y se afirma la naturaleza prevalentemente social, comunicativa, de los significados. Se trata de una posición que varía desde formas de «neoconductismo» (la referencia a los fenómenos mentales se encuentra ligada a acaecimientos públicos, implicando comportamientos observables) a posiciones más complejas que desarrollan la tradicional aversión analítica por el mentalismo, pero corrigiendo, sin embargo, la tendencia a ignorar la dimensión cognitiva, es decir, la referencia a «creencias y deseos».

Es esta última la posición de Putnam *(Representación y realidad,* cit.) y, en general, de los «externalistas» moderados para los cuales la mente no posee una dimensión exclusivamente «interior» y los contenidos mentales no pueden ser descritos de forma aislada. El mito cartesiano de la mente separada del mundo debe ser abandonado, sostiene Putnam, porque los significados son funciones del contexto social y pragmático dentro del cual elaboramos las «representaciones mentales». Putnam encuentra apoyo para esta tesis en una extensa parte de la reflexión continental: en Heidegger y en la hermenéutica, en la crítica de Apel y Habermas al «solipsismo metodológico» de la filosofía analítica (véase I, 3).

e) El punto de vista «internalista», que teoriza la autonomía de los procesos mentales, posee distintas variantes, algunas muy alejadas de la analogía cognitivista entre la mente y el ordenador. Por ejemplo, Thomas Nagel *(What Does It All Mean? A Very Short Introduction to Philosophy,* Oxford, Oxford University Press, 1987) subraya la experiencia cartesiana, esencial e irrenunciable, del «aislamiento ontológico» de la consciencia según la cual podemos pensar que los otros (también los animales y las plantas) no poseen ninguna experiencia interna, o incluso que los límites de la vida consciente son mucho más amplios de lo que pensamos (¿por qué las piedras y las cosas no pueden poseer una interioridad?). Sobre este argumento puede consultarse también *Mortal Questions* (Cambridge, Cambridge University Press, 1979), donde Nagel reflexiona sobre el problema de la experiencia consciente y de la «comprensión» en términos que recuerdan la elaboración hermenéutica, diltheyana (véase II, 2, apar. 8). La conclusión de Nagel es que el «carácter subjetivo de la experiencia» no puede ser expresado en términos de estados funcionales que determinen el comportamiento. Escribe Nagel: «El hecho de que un organismo tenga experiencia consciente *de cualquier tipo* significa [...] que el hecho de que *sea* ese organismo provoca cierto efecto», y provoca cierto efecto *«para* el organismo»: cualquier programa reduccionista se encuentra destinado a la incompletud (y por tanto al fracaso) porque no podrá nunca aprehender este aspecto peculiar de la experiencia. A partir de estas consideraciones y de otras análogas ha tomado fuerza una de las objeciones al funcionalismo más ampliamente discutidas: la cuestión de los denominados *qualia,* es decir, de los

caracteres cualitativos de los estados mentales (véase Di Francesco, *Introduzione alla filosofia della mente,* cit. págs. 95 y ss.; véase también M. Di Francesco, D. Marconi, «Il difficile caso dei mangiatori di *qualia*», en *Sistemi intelligenti,* VII, 3 de diciembre de 1995).

En algunos autores la posición anti-computacional y anti-conductista equivale a una defensa de la «experiencia pura», irreducible a procesos comportamentales o «mensurables». En otros, defender la interioridad de la consciencia significa alentar un análisis de la vida psíquica como *information process,* un proceso informacional que todavía no conocemos (véase G. Strawson, *Mental Reality,* Cambridge, MIT Press, 1995).

f) Dos textos considerados como «clásicos» dentro de la filosofía de la mente anglosajona, *Problems of the Self* de Bernard Williams de 1973 (Cambridge, Cambridge University Press) y *Reason and person* de Derek Parfit de 1984, aparecen conectados de una manera específica con la problemática ética. El problema central en ambos es la naturaleza del *sameness* (el ser uno mismo) y las distintas maneras (principalmente filosóficas) de explicarlo (¿es suficiente la continuidad física espacio-temporal para explicar la identidad personal? ¿En qué sentido se puede utilizar el criterio lockeano de la memoria?).

La posición de ambos surge a partir del rechazo del cartesianismo argumentado sobre la base del hecho de que cualquier reivindicación de una naturaleza psicológica y mental del yo exige, como correlato natural, la existencia de un cuerpo que constituya su soporte (de la misma manera en la cual el dualismo cartesiano se presenta como consecuencia natural del mentalismo del propio Descartes). Esto provoca que Bernard Williams concluya que el papel de la identidad corpórea y de la continuidad espacio-temporal para los fines de la identificación del yo es del todo marginal y que los parámetros determinantes son más bien de tipo *social,* interpersonal: se trata de criterios públicos.

La cercanía de la argumentación a las tesis continentales, hermenéuticas, sobre la objetividad (véase M. Frank, «Linguisticità dell' autocoscienza?», cit.) se confirma por las conclusiones ético-prácticas que tanto Williams como Parfit extraen de la crítica del cartesianismo. Si la idea de identidad se debilita fuertemente en el plano ontológico, asume sin embargo una peculiar importancia la idea de «persona», es decir, la idea de una imagen *corpórea* y de un conjunto *social* de la subjetividad que abre la vía a las problemáticas éticas de una *igualdad* y el *altruismo.*

29. *Historia y teoría de la acción*

Habitualmente (véase I, 2) se defiende la idea de que la más profunda e ineliminable diferencia entre filosofía analítica y filosofía continental reside en la indiferencia o en la aversión de la primera respecto a las relaciones con la historia y en la historicidad constitutiva de la «lógica» de la segunda. Esto es

verdadero sólo bajo ciertas condiciones, es decir, en el sentido de que la historia no se acostumbra a valorar en el contexto analítico como un principio metodológico, como un factor que «relativiza» las adquisiciones teóricas o que se impone como «regla» de la investigación filosófica. Sin embargo, al margen de todo esto, en la tradición que comienza con los neopositivistas, Russell y Moore, existe una importante línea de reflexión sobre la historia y sobre la historiografía cuyo acto de nacimiento se identifica con la publicación del ensayo del neopositivista Carl G. Hempel, «The Function of General Laws in History» (en *The Journal Philosophy*, 29, 1942; véase también, a cargo de D. Antiseri, *Come lavora uno storico*, Roma, Armando, 1977, y *Oltre il positivismo logico*, Roma, Armando, 1989).

La denominada «filosofía analítica de la historia» se presentaba, a partir de Hempel, como una investigación crítica de los términos adoptados por las ciencias histórico-sociales y, por tanto, como un análisis «lógico» del lenguaje de la historiografía y de las ciencias sociales.

El análisis del lenguaje permitía la intervención sobre un problema clásico de la metodología de las ciencias históricas: si en historia explicar significa remontarse a las «causas», ¿cual es la naturaleza de las causas históricas? ¿Difieren de las científicas? ¿Son objetivas o (como suponía Dilthey: véase II, 2, apar. 8) en éstas interviene también un punto de vista subjetivo? En el ensayo de 1942, Hempel proponía una teoría «unificada» de la explicación: en cualquier caso, tanto en historia como en ciencia explicamos un enunciado (que describe un acaecimiento) indicando las condiciones que anticipan el acaecimiento y las leyes o hipótesis universales que explican el acaecer a partir de las condiciones dadas. La diferencia principal se encuentra en el hecho de que la historia se entrega necesariamente a «esbozos de explicaciones» y no a explicaciones verdaderas y propias.

Esta solución fue criticada a partir de la emergencia de la perspectiva «pragmática» en filosofía analítica y con el movimiento del *ordinary language*. El propio Wittgenstein ya había manifestado una pronunciada desconfianza por el concepto de causa; además Ryle, en *The Concept of Mind*, había llamado la atención sobre el hecho de que para explicar las acciones (como las intenciones, disposiciones, voliciones) no se puede ir en busca de las «causas» («los motivos no son acaecimientos y, por tanto, no son del tipo adecuado para ser las causas»).

De esta manera, el giro pragmático de la filosofía analítica originó, en la década de los sesenta, una difusa crítica del modelo establecido por Hempel. Michael Scriven, en un ensayo de 1966, «Causes, Connections in History» [en W. H. Dray (ed.), *Philosophical Analysis and History*, Nueva York-Londres, Harper & Row, 1966], afirmaba la dependencia de la causa respecto al contexto y, por tanto, la noción de la relatividad de las causas: «lo que constituye una causa en un contexto puede ser visto como una combinación de causa-efecto en otro».

Más radical y más famosa fue la intervención de William H. Dray que reafirmó contra Hempel las ideas típicas de la tradición historicista y, en particular, las de Dilthey: la comprensión histórica difiere profundamente de la explicación científica; los objetos sobre los que versa son distintos ya que se trata de acciones de «seres como nosotros»; las leyes empíricas son inadecuadas para explicar el acontecimiento histórico que siempre es singular e irrepetible (*Laws and Explanations in History*, Oxford, 1957). Según Dray, la explicación de la acción debe captar la racionalidad de la propia acción, y captar la racionalidad de una acción significa individualizar las razones por las cuales una cosa que ha ocurrido «tenía que ocurrir».

La problemática de la explicación histórica se conectaba de esta forma con la teoría de la acción, aunque las posiciones de Dray suscitaban la reacción de Hempel y un amplio debate en el que participaban entre otros Nicholas Rescher que, junto a Carey B. Yoynt y más tarde Olaf Helmer, presentó una original solución del problema de una «lógica» de la explicación histórica: una solución capaz de armonizar las tesis de Dray con el modelo de Hempel (C. B. Yoynt y N. Rescher, «The Problem of Uniqueness in History», en *History and Theory*, 1, II, 1961). El concepto de explicación racional, que se había mantenido substancialmente como un concepto ambiguo en la propuesta de Dray, se clarifica dentro de la contribución que realiza Rescher a partir de la noción de *probabilidad*. En el centro de la cuestión historiográfica se encuentra la naturaleza de esa generalización probabilística que es a su vez la raíz del conocimiento histórico. Los historiadores se sirven de generalizaciones peculiares, respecto a los científicos de la naturaleza —sostenían Rescher y Yoynt—, y su peculiaridad deriva del estar limitadas a un contexto espacio-temporal (Hempel había hablado de generalizaciones «limitadas» o «restringidas»), aunque también deriva de poner en cuestión «nombres propios», es decir, individualidades no reducibles ulteriormente. Las posiciones de Rescher y Yoynt se convertirían en el punto de partida de una serie de investigaciones sobre el nexo acción-razón-probabilidad estimuladas también por el desarrollo de la interpretación de la probabilidad como «propensión» realizadas por Popper y por las discusiones sobre el problema de los «condicionales contrafácticos» o «términos disposicionales» (véase apar. 19).

El problema del conocimiento histórico se conectaba de esta manera con el conjunto de estudios sobre el concepto de acción humana y sobre los modos de describirla que estaban llevándose a cabo dentro de la filosofía analítica a partir de la década de los cincuenta. Una de las primeras y más importantes propuestas es la que defiende Donald Davidson en 1963 («Actions, Reasons and Causes», *The Journal of Philosophy*, 60, 23, 1963; véase de forma más general la colección de ensayos *Essays on Ations and Events*, Oxford, Oxford University Press, 1985), y que introduce en el debate las características propias de su perspectiva filosófica, perfectamente perfilada en esos años, es decir, introduce la idea de la indistinción entre los elementos subjetivos y los elementos objetivos, entre los acaecimientos y los contextos en los cuales se dan. Según Davidson, la explicación racional consiste en indicar las «pro-actitudes» que intervienen en la determinación de la acción, es decir, «cualquier característica, consecuencia o aspecto de la acción que el agente ha querido, deseado, apreciado, tenido ganas de hacer, considerado justo, importante, obligatorio o

agradable». Esto no necesita en absoluto una formulación de leyes. Una razón explica una acción aunque no exista ninguna ley general que la sostenga: la explicación del comportamiento puede ser circunstancial, particular, sin que por esto deje de ser una explicación.

Davidson concluye de esta manera afirmando (no de una forma muy alejada de la de Scriven) la contextualidad de la causa aunque entendiéndola también en el sentido de pertenencia a la razón reconocida como tal por el historiador que la identifica como el horizonte teórico en el cual el propio historiador se ubica. Un factor se reconoce como causa (o razón) gracias a la elección de una *descripción,* y al variar el contexto descriptivo pueden variar las condiciones causales y, por tanto, las circunstancias explicativas.

Sin embargo, dentro del movimiento analítico, en esos mismos años, se iba perfilando otro tipo de elaboración de la problemática de la historicidad y de la acción. Se trata de una tendencia que comienza en la difusa rehabilitación de la intencionalidad (eliminada del análisis del lenguaje por Frege y por los continuadores neopositivistas) que, como hemos visto, contaba entre sus defensores a los teóricos de los «actos de habla», Grice y Searle. En 1957, en un famoso ensayo titulado *Intention,* G. E. M. Anscombe proponía la distinción entre la intención y otros tipos de causalidad y la valoración, también, de la diferencia entre el motivo «retrospectivo» (el remordimiento, por ejemplo) y el motivo interpretativo (la amistad, por ejemplo). El aspecto relevante de este punto de vista consistía en el hecho de que la perspectiva de la explicación histórico-racional se desplazaba hacia el lado del agente, de sus intenciones y voliciones, y de las explicaciones que podamos darle. Todo esto abría el camino para una recuperación y revisión de la propuesta anti-neopositivista de Dray.

En 1971, a partir del ensayo *Explanation and Understanding* (Ithaca, Cornell University Press, 1971), interviene en el debate el finlandés George H. von Wright (nacido en Helsinki en 1916), miembro fundador de una fecunda escuela escandinava de filosofía analítica (entre sus continuadores se encuentra Jaakko Hintikka: véase I, 2 y 3), discípulo de Wittgenstein, su sucesor en Cambridge y supervisor de la publicación de sus escritos. Pionero de la lógica «deóntica» (es decir, de la lógica que estudia y formaliza los enunciados que indican prohibiciones, prescripciones, autorizaciones) y de la lógica de la acción (*Norm and Action: A Logical Inquiry,* Londres, Routledge, 1963; *Causality and Determinism,* Nueva York, Columbia University Press. 1974), von Wright comparte en parte las premisas de Dray y, específicamente la tesis (que ya aparecía en Wittgenstein) de que el comportamiento humano es irreducible a las leyes de la explicación científica ya que no puede prescindir de los objetivos específicos que el agente se asigna a sí mismo, de las normas y creencias específicas que orientan estas asignaciones. Sin embargo, von Wright disiente de Dray en un punto: la noción de «explicación racional», al igual que la de explicación causal, se mantiene como ambigua. Es sin duda cierto que la lógica de la explicación histórica difiere de la causal, pero ¿se puede afirmar que se trata de una lógica «valorativa», que evalúa las infinitas posibilidades de «lo que puede ocurrir» e individualiza las adecuadas? ¿No existe quizá también, observa von Wright, un elemento teleológico, es decir, la valoración y la prefiguración del fin y de los fines globales a partir de los cuales la acción se orienta?

Las discusiones sobre el argumento se fueron multiplicando, apareciendo nuevas perspectivas conectadas sobre todo con el ya floreciente filón de la teoría de la acción, Esencialmente, se ha mantenido abierta la alternativa entre el punto de vista «causalista», como el de Davidson, y el punto de vista «intencionalista», como el de von Wright, aunque en cada uno de los frentes se han presentado propuestas distintas. En grandes líneas, podemos decir que los «causalistas» mantienen que las acciones se encuentran causadas por acaecimientos o estados mentales diferenciables de éstas; por el contrario, los intencionalistas defienden que las intenciones del agente no se producen en su mente sino que son modos socialmente compartidos de entender su comportamiento.

Entre los causalistas cabe destacar al neoyorquino Arthur C. Danto, el cual en 1964 publicó una síntesis de los problemas conectados con la explicación histórica en *Analytical Philosophy of History* (Cambridge, Cambridge University Press, 1968; trad. esp.: *Historia y narración: ensayos de filosofía analítica de la historia,* Barcelona, Paidós, 1989). Para Danto la filosofía de la historia es esencialmente un análisis del modo en el cual los seres humanos «narran» el mundo, es decir, el modo en la cual representan el mundo de forma narrativa. Este tipo de representación narrativa no difiere substancialmente de la que se utiliza en las teorías científicas; pero no sólo eso: exactamente como en el caso de las teorías científicas, el modo de narrar decide el tipo de observación que se efectuará. De esta manera se combinan dos desarrollos aparentemente divergentes del problema, el de Hempel (con la unificación de los procedimientos científicos y el del propio conocimiento histórico) y el de Davidson (con la idea de la interdependencia entre la modalidad de la descripción y la individualización de las causas o razones). Sin embargo, en la obra de Danto, la combinación de historia y ciencia, representación narrativa y representación cognitiva o científica, se produce bajo el presupuesto de una *esteticidad* o *creatividad* natural de las representaciones-narraciones (de cualquier tipo), y no como en Hempel donde se produce bajo el presupuesto de un dominio de la *cientificidad* como paradigma de la explicación científica.

Este último punto corresponde a un requisito típico del pensamiento de Danto, el cual se encuentra muy atraido por el aspecto artístico, estético-compositivo, de la investigación intelectual, ya sea filosófica o científica (tema típicamente nietzscheano: de hecho, Danto había dedicado, en 1965, a Nietzsche un ensayo titulado *Nietzsche as Philosopher).* Teórico de una «estetificación» del concepto, Danto se mantiene dentro de la filosofía analítica no porque comparta los intentos «terapéuticos» en relación con el lenguaje ordinario o el programa de una «lengua ideal» para la ciencia, sino porque aprecia el rigor estético formal, la claridad estilística (considera que Quine es sobre todo «un gran escritor»); en este sentido, la mayor parte de su actividad se ha desarrollado en el ámbito estético y en el ámbito de la filosofía del arte.

En lugar de llevar el arte al conocimiento, la lógica y el concepto como hace Goodman, Danto adopta el procedimiento opuesto, es decir, lleva el concepto, la lógica y el análisis al arte. Según este autor, las estructuras teóricas se entienden como entidades eminentemente estéticas, el análisis lógico de los conceptos como un desvelamiento de la «belleza» que siempre habita en el concepto y le da forma, lo claro y lo verdadero de la filosofía son los elementos derivados de la armonía que gobierna «la arquitectura del pensamiento» (la influencia de Bachelard y el postestructuralismo francés, además de la de Nietzsche, es aquí evidente).

Por otro lado, el mismo arte se encuentra concebido por Danto de forma hegeliana como materialización sensible de la idea; y esto aparece de forma evidente en el arte contemporáneo, especialmente en las vanguardias americanas de la década de los sesenta *(Pop Art* y *New Dada).* Dentro de este contexto se encuentra el concepto, el gesto filosófico que se convierte en obra; la transfiguración de todos los cánones estéticos en las vanguardias plantea ciertos problemas filosóficos que no pueden ser descuidados. En *The Transfiguration of the Commonplace,* de 1981, Danto ha analizado el arte contemporáneo tratando de extraer sus consecuencias conceptuales extremas y mostrando el íntimo parentesco que mantiene éste con la filosofía. Sus posiciones son extremadamente afines a algunas corrientes del pensamiento continental (en ciertos aspectos al postestructuralismo, por ejemplo), pero la estetificación de la cual habla provoca una forma de «fundacionalismo», es decir, una especie de pretensión de que existen y son describibles formas conceptuales inmanentes, compuestas de elementos simples, y que es necesaria cierta «disciplina analítica» para caracterizarlas y dar cuenta de las mismas.

CAPÍTULO 2

Hermenéutica

TEORÍA

1. *El nombre*

La palabra «hermenéutica» deriva del griego *hermenèuein* («expresar», «interpretar»), y significa originariamente *teoría* (o *arte)* de la interpretación. Actualmente se denomina con el nombre de «hermenéutica» a una corriente de la filosofía contemporánea surgida hacia la mitad de este siglo y que se caracteriza principalmente por la idea de que la verdad es el fruto de una *interpretación.*

De esta manera, mientras que se define hermenéutica jurídica, bíblica o literaria como la teoría que enseña a interpretar los textos (los códigos y la jurisprudencia, la Biblia, las obras literarias), se habla de hermenéutica sin ulteriores especificaciones para referirse habitualmente a una toma de posición precisa acerca del problema de la verdad: o acerca del problema del *ser* y del tipo de *comprensión* que podemos obtener del mismo.

2. *Ser y lenguaje*

La conexión con la interpretación de los textos que caracterizaba originalmente a la hermenéutica (y que todavía define sus aplicaciones) no se ha perdido de forma completa. De hecho, según la herme-

néutica contemporánea la verdad es interpretación porque las cosas, los acaecimientos, el mundo del cual nos ocupamos y que intentamos comprender, se comportan de una manera similar a como se comporta el lenguaje escrito. Ésta es una idea que posee una tradición antigua: ya los Padres de la Iglesia hablaban de la naturaleza como del «libro» escrito por Dios. La misma idea bíblica de la creación a través de la Palabra (el Verbo) puede ser entendida como una anticipación de esta tesis, y que en las versiones más extremas defiende el *panlingüismo* (todo es lenguaje) o el *textualismo* (no existe nada más allá del texto).

Manteniéndonos en lo que puede considerarse como la hermenéutica «estándar», la invasión y la prioridad del lenguaje implican, esencialmente, que el modelo de la interpretación de los textos se aplica a la comprensión del «ser» en general, y especialmente a la comprensión del ser relacionado con el mundo humano y que consta de libros, discursos, obras de arte, monumentos, edificios, documentos, repertorios históricos y arqueológicos, mitos, memorias transmitidas, saberes, instituciones y costumbres. Esta extensión puede no resultar del todo arbitraria si se recuerda la importancia que tiene la escritura para una civilización como la nuestra, importancia que actualmente no sólo se observa en las disciplinas «humanísticas» e históricas, sino también en las matemáticas, la biología o la informática.

3. *Ser, historia, mito*

La extensión del modelo interpretativo de la hermenéutica bíblica o de la crítica literaria a la esfera *ontológica* (a la reflexión sobre el ser) aparece además justificada cuando pensamos en una experiencia elemental que los padres de la hermenéutica contemporánea (Dilthey, Heidegger, Gadamer) han considerado como decisiva. Cuando hablamos del ser, de las cosas y de nosotros mismos, estamos hablando siempre:

a) de realidades históricamente determinadas, de entidades que se desarrollan, mutan y se acaban: por ejemplo, si pensamos en nosotros mismos, no pensamos en una realidad estable y definida, sino en una especie de esbozo autobiográfico, de lo que hemos sido hasta este punto y proyectamos ser;

b) de cosas que hemos referido o narrado, palabras que nos han sido transmitidas, mitos en los cuales podemos creer o no creer pero que, sin embargo, pertenecen íntimamente a nuestra visión de la realidad y la fundamentan: por ejemplo, en la época de Galileo se sostenía que el Sol era un satélite de la Tierra, o hasta hace poco tiempo se pensaba que la geometría concebida por Euclides reflejaba el verdadero ser de las cosas; actualmente, el sistema ptolemaico y la geometría euclídea nos aparecen en toda su naturaleza mítica, narrativa (o, continuando con el ejemplo anterior: pensando en nosotros mismos, pensamos en lo que los otros piensan de nosotros, en los proyectos que nuestros padres tienen para nosotros, en las opiniones que en general los otros nos ofrecen o nos imponen sobre nosotros mismos).

Cuando intentamos comprender la realidad, o decimos que una cosa «es», hacemos referencia precisamente a todo este conjunto fluido, dialogante y mutable, constituido por origen y destino, tradiciones, narraciones y presagios, y es este conjunto al que la hermenéutica le da el nombre de «ser». Para la hermenéutica el ser es *lenguaje* (texto, mito, narración, diálogo) y es *tiempo* (flujo del acaecer). La hermenéutica hereda y radicaliza la tesis heideggeriana según la cual el ser es evento (véase I, 4), o el principio: «el ser no es, pero *acaece*», su acaecer es un evento *lingüístico*, es una «llamada».

4. *La precomprensión*

Pero ¿cómo se explica realmente la interpretación? Según la experiencia de la realidad que sostiene la hermenéutica, nosotros nos encontramos inmersos en un flujo de lenguaje, en un conjunto «lingüístico-temporal». De hecho, el ser que es tiempo-lenguaje no «se expone» frente a nosostros, sino que es aquello sobre lo que nosotros mismos nos encontramos ubicados, y nosotros mismos aceptamos y transmitimos las voces. Esto significa, en los términos de una teoría de la experiencia, que no nos encontramos nunca «las cosas» de una manera inmediata, sino que tenemos siempre un cierto número de informaciones preliminares, prejuicios o *expectativas* sobre éstas, principalmente, porque poseemos un lenguaje y el lenguaje determina, preorienta, nuestro juicio sobre la realidad.

Al comienzo de *Ser y tiempo*, Heidegger señala que quiere ocuparse del problema del ser, problema de tipo general, vasto y originario. Pero si reflexionamos sobre este problema, detectamos rápidamente que *poseemos ya* una cierta idea de lo que es el ser: poseemos una cierta comprensión, dice Heidegger, por lo menos «media y vaga». Se trata de una experiencia fácilmente generalizable. Cuando formulo una pregunta, siempre poseo cierta precognición o algún presagio de lo que podrá ser la respuesta; ya en el modo en el que formulo la pregunta se encuentra contenida una dirección y una indicación para la respuesta. El mis-

mo fenómeno se manifiesta también en el nivel de la percepción más simple; siempre siento «la puerta que se cierra», «el paso de un carro sobre la calle», «los gritos de los niños que juegan», es decir, una compleja configuración, narrativamente articulada; nunca siento un «puro ruido» desconexo y aislado.

En el pensamiento antiguo, la idea de que *ya sabemos* lo que intentamos conocer se encontraba muy extendida: era la base del conocimiento como *anamnesis* según Platón (antes de vivir, hemos conocido el mundo de las ideas, pero después hemos perdido su recuerdo, por tanto, ya sabemos todo, sólo es necesario recordarlo), era también un buen motivo para negar escépticamente el sentido de la investigación, del conocimiento. La reinterpretación ontológica y lingüística de esta tesis ofrecida por la hermenéutica representa un tercer punto de vista: el ser-lenguaje en el cual nos encontramos inmersos (nosotros mismos y las cosas) provoca que en la comprensión nos encontremos ya orientados por condicionamientos de tipo lingüístico-culturales, existe una *precomprensión* de las cosas que anticipa nuestro conocimiento de la realidad. Esta precomprensión, si por un lado nos obliga a poner seriamente en duda la idea de un conocimiento «neutral», «objetivo» de las cosas, por otro lado, es lo que nos *ayuda* a conocer la realidad, ya que nos predispone a la misma[1].

5. *El círculo hermenéutico*

De esta manera, siempre comprendo una cosa que ya conozco o que me es familiar; en el acto en el cual formulo una pregunta preveo cuál podrá ser la repuesta, en el diálogo sé, básicamente, lo que mi interlocutor podrá decirme. ¿No será esto, quizá, una paradoja, o un error (lo que la teoría de la argumentación denomina *petitio principii*)? Según el punto de vista hermenéutico no: existe una *circularidad* natural en la comprensión, un procedimiento necesario que va de lo incomprendido a lo comprendido y viceversa. Por ejemplo (véase Heidegger, «Der Ursprung des Kunstwerkes», en *Holzwege*, Frankfurt, Klostermann, 1950; incluido en trad. esp.: *Caminos de bosque*, Madrid, Alianza, 1995): si yo me pregunto qué es una obra de arte, es necesario, para responder, saber qué es el arte, pero ¿cómo puedo saber qué es el arte si no reconozco las obras? Esta circularidad, que según la visión clásica del conocimiento (y según la propia lógica clásica) es sólo un *límite* para el pensamiento, desde la óptica de la hermenéutica se

---

[1] También para el kantismo existen los a priori del conocimiento que dan forma al conocer y constituyen el objeto de la experiencia, el fenómeno. Esto permite pensar en una cierta afinidad, o en una raíz común, entre la hermenéutica y el transcendentalismo. Sin embargo, la cuestión es muy controvertida: como ha mostrado Apel, existe sin duda la posibilidad de interpretar la ontología lingüística de la hermenéutica en un sentido transcendental; Pierre Fruchon, en *L'herméneutique de Gadamer*, París, Vrin, 1994, aplica el procedimiento gadameriano completo sobre lo que él llama «las "rupturas" kantianas» (sobre el argumento véase el ensayo de A. De Simone, *Tra Gadamer e Kant*, Urbino, Quattroventi, 1996); *Verdad y método* de Gadamer (véase apar. 11) comienza y concluye con una reivindicación de Kant. Por otro lado, es muy plausible la tesis de Vattimo según la cual la especificidad de la hermenéutica como ontología consistiría precisamente en la disposición no transcendental y no kantiana *(Oltre l'interpretazione*, cit., cap. I). Por tanto, entre hermenéutica y transcendentalismo existe un cierto número de diferencias que pueden ser sintetizadas de la siguiente manera:

- la precomprensión no «constituye» el objeto, se limita a «orientar» nuestro juicio sobre el mismo, el modo en el cual lo recibimos; si existe un elemento *creativo* o *constitutivo* en la precomprensión (cuestión ampliamente debatida, sobre todo en el enfrentamiento de Gadamer con Derrida y con Frank: véase apar. 18), éste, de todas formas, no se entiende en los términos de una «imaginación productiva» como facultad de un sujeto individual aislado;
- la precomprensión puede ser errónea, es decir, podemos poseer «anticipaciones» completamente equivocadas; dice Gadamer: existen «prejuicios que ciegan» y «prejuicios que iluminan», poseer una correcta comprensión significa conseguir distinguir los unos de los otros;
- no es el yo individual, el sujeto (o el cuerpo individual del hombre), el responsable y depositario de la comprensión, de la misma manera que no somos individualmente depositarios del lenguaje que utilizamos, incluso siendo responsables de las cosas que decimos; el horizonte de la precomprensión puede ser visto como el horizonte híbrido, impuro, que la antropología denomina «cultura» y en el cual *participa* idealmente toda la humanidad presente y pasada, y participamos nosotros mismos junto a los demás (se trata de lo que la tradición fenomenológica llama el «mundo de la vida», es decir, según los teóricos de la rehabilitación de la filosofía práctica —véase I, 5 y en este capítulo el apar. 18: en particular Ritter y Budner— del *ethos*, entendido en un sentido aristotélico como espacio habitual del hombre, mundo de costumbres dadas);
- la precompresión está condicionada históricamente, depende del tiempo, es decir, de la situación en la cual nos encontramos, del recuerdo del pasado y de la anticipación del futuro;
- teniendo en cuenta estos presupuestos (sobre todo los dos últimos) es difícil poder pensar en *describir* la forma de la precomprensión de la misma manera que Kant describió los a priori de la razón.

El conjunto de estas diferencias puede ser resumido en la consideración de que mientras que el punto de vista transcendental está centrado sobre los problemas del conocimiento y de la experiencia, el punto de vista hermenéutico se mantiene centrado sobre el problema del ser: véase I, 3.

identifica como una oportunidad positiva (en este círculo, escribe Heidegger, «se encuentra toda la fiesta del pensamiento y su fuerza»): se trata del mismo mecanismo por el cual en un texto conocemos una parte cuando poseemos una visión del todo, y aprehendemos el todo a partir del conocimiento de sus partes.

Interpretar significa moverse dentro de esta circularidad, obteniendo el conocimiento de las partes mediante la comprensión del todo y viceversa, proyectando en nuestra precomprensión de la cosa la experiencia efectiva y mesurando los límites de nuestra precomprensión. El círculo hermenéutico se convierte de esta manera en el principio fundamental que guía la lógica de la experiencia hermenéutica, y en la diferencia con la lógica del conocimiento tradicional, que sólo recientemente ha empezado a ver en la circularidad del conocer una realidad en cierto sentido inevitable, o también una eventualidad positiva, y ha dejado de considerarla como un «error».

6. *Autorreferencia, reflexividad, diferencia*

El círculo es una posibilidad positiva del comprender, contrariamente a lo que dicen las leyes de la lógica clásica, según las cuales, dice Heidegger, el círculo es siempre un círculo «vicioso» *(Sein und Zeit [Ser y tiempo]*, en *Gesamtausgabe*, II, Frankfurt, Klostermann, 1977, pág. 203), y el conocimiento científico entendido en sentido tradicional, según el cual no se puede «comenzar con la presuposición de lo que se pretende demostrar». En este sentido, lo que la interpretación nos ofrece no es una verdad última, definitiva, objetiva y eterna.

Si es verdad que el ser-lenguaje se encuentra constituido por mensajes que se mueven en el tiempo, se transmiten y se interpretan, entonces también nuestro interpretar es un evento que sucede en el tiempo y a partir de lo que se nos ofrece en el tiempo: por tanto, se encuentra condicionado por el contexto histórico, es relativo, es transitorio. Además, como hemos visto, nosotros *pertenecemos* a ese horizonte histórico-lingüístico sobre el cual se ejercita nuestro interpretar, por tanto, no podemos nunca poseer una comprensión exhaustiva de él, ni podemos pretender conocerlo en toda su totalidad[2].

En este sentido, la hermenéutica no pretende describir objetivamente el ser, o el lenguaje, sino que se limita a interpretarlo, es decir, a ofrecer una imagen fatalmente *incompleta*, y esto no sólo porque el ser es lenguaje-tiempo (y, por tanto, plural, ya que muchos son los lenguajes, y transitorio, ya que a cada una de las épocas le corresponden distintas interpretaciones, narraciones, mitos) sino también porque el propio intérprete se encuentra implicado y envuelto en el ser del cual da cuenta. «Ser histórico significa», ha escrito Gadamer, «no poder nunca resolverse en autotransparencia»; «la situación es aquello dentro de lo cual nos encontramos, y la clarificación de la misma es una tarea irrealizada».

Por otro lado, si es verdad que siempre existe cierta participación-pertenencia del sujeto en la cosa que debe interpretar, es también cierto que no existe interpretación sin una desviación, sin un roce, sin una *extrañeza* entre el intérprete y el texto o el discurso que intenta interpretar. Hablamos de interpretación precisamente en los casos en los cuales el lenguaje es oscuro, no transparente, o formulado en una lengua distinta a la nuestra; hablamos de interpretación respecto a los textos o a las obras del pasado, que nos son extrañas, de las cuales no conocemos exactamente todos los aspectos. Ya Friedrich Daniel Schleiermacher (1768-1834) había señalado la alteridad que se encuentra en la base del proceso interpretativo y había concebido la interpretación precisamente como ese proceso mediante el cual atenuamos, reducimos la diferencia; comprendemos textos de los cuales nos separa cierta distancia (histórica, cultural, psicológica).

De esa manera, la lógica de la experiencia interpretativa se nos aparece claramente definida por los dos aspectos de la *participación* y de la *diferencia*. Se trata de dos aspectos, en parte contradictorios entre ellos, que definían como hemos visto (I, 3) el horizonte de la efectividad existencial, contrapuesto por Kierkegaard a la especulatividad de la razón idealista: a) el sujeto que *participa* en la existencia —y, por tanto, la irreducibilidad de la existencia a objeto—; b) la *singularidad* del yo, del «pensador viviente» —y, por tanto, la extrema, no integrable, diversificación de los aspectos del existir.

---

[2] Para entender el carácter infinito y siempre incompleto de la comprensión hermenéutica sólo es necesario pensar en la novela 628 de *Las mil y una noches*, propuesta por José Luis Borges, en la cual la princesa Shéhérazade comienza a narrar su propia historia: esto significa que deberá narrar también todas las novelas narradas hasta ese momento, después deberá comenzar a explicar su propia historia, y así hasta el infinito (se trata de una noción recursiva de infinito que era bien conocida por los antiguos y que Heidegger identifica en el «mal infinito» de los románticos). Análogamente, si yo debo comprender el mundo en el cual vivo, el ser del cual formo parte, o el lenguaje del cual me sirvo (ser-mundo-lenguaje según Rosenzweig —véase I, 1— son tres *totalidades* irreducibles al análisis lógico tradicional), mi comprensión provocará siempre unos residuos, nunca será completada.

Además, la hermenéutica hereda (de Heidegger, en el caso de Gadamer; sobre todo de Jaspers, en el caso de Pareyson) este doble aspecto de la ontología existencial, aunque lo desvincula de la problemática del yo, del pensador viviente, y lo ubica en el horizonte del ser-lenguaje-tiempo: lo transfigura en respuesta a una problemática de tipo ontológico, no de tipo psicológico-existencial (como en el caso de Kierkegaard y del existencialismo: véase I, 3) o epistemológico (como en el caso de Dilthey y del historicismo). Entonces, el horizonte de la interpretación es el lugar en el cual no sólo los sujetos humanos, sino también las cosas mismas, *participan* la una en la otra, y en el ser-lenguaje-tiempo en el cual se encuentran inmersas (y a partir del cual están constituidas), y, por otra parte, es un horizonte en el cual cada evento singular o ente posee una individualidad irreducible, no integrable en esquemas especulativos o metódicos.

¿Se trata de un horizonte anti-teórico, postfilosófico, relativista?

7. *Más allá del relativismo*

Subrayando la incompletud y la irreductibilidad del proceso interpretativo, la hermenéutica se inserta en lo que ha sido definido como el «paradigma relativista» (véase I, 5). Es necesario, sin embargo, recordar que casi todos los hermenéuticos, y sobre todo aquéllos que, como se podrá comprobar, son los verdaderos iniciadores de la hermenéutica de este siglo (Gadamer, Pareyson, Ricoeur), se encuentran animados por la posibilidad de restituir la dignidad y profundidad al trabajo del pensamiento, aun aceptando la visión historicista, pluralista y «perspectivista» de la verdad surgida en filosofía tras la disolución del hegelianismo.

«Toda la problemática de la interpretación», ha escrito Pareyson en 1985, nace de una serie de preguntas específicamente orientadas a encontrar esta vía de salida: «¿... es posible una concepción pluralista pero no relativista de la verdad?, ¿cuál es el punto de vista en el cual puede ubicarse válidamente una afirmación de perspectivismo que consiga conciliar la unicidad de la verdad con la multiplicidad de sus formulaciones?, ¿es posible el diálogo que presupone juntos e inseparablemente la alteridad de los interlocutores y la unidad de la verdad?» *(Filosofia dell'interpretazione,* Turín, Rosenberg & Sellier, 1985, págs. 50-51).

De esta manera, la hermenéutica se coloca —al menos originariamente— sobre la línea de esa destrucción y «fin» de la filosofía que hemos visto perfilarse en los pensadores del siglo XIX posthegeliano (I, 1), aunque con un proyecto de reafirmación de la empresa filosófica. «Interpretar» se convierte en la clave de una reapertura, a partir de nuevas bases y más allá del idealismo y del «objetivismo científico», del problema de la verdad y de la posibilidad misma de la filosofía.

HISTORIA

8. *Dilthey*

A partir de todo lo que hemos señalado es posible caracterizar la hermenéutica actual a partir de los siguientes aspectos: a) *lingüisticidad* y *temporalidad* del ser (de donde proceden la relatividad y la transitoriedad de la comprensión y la noción de verdad como interpretación); b) *pertenencia* del sujeto al propio ámbito de la investigación, de la cual proceden las nociones de «precomprensión» y de «círculo hermenéutico»; c) *alteridad* y diversificación de las «cosas» a interpretar y de los seres interpretantes, nunca integrables en la homogeneidad de un «todo» acabado y describible; d) reapertura del programa filosófico tradicional, aunque sobre nuevas bases, más allá del idealismo y del positivismo y contra la visión de la filosofía como saber total y objetivo.

Antes de examinar los teóricos de la hermenéutica contemporánea y valorar sus contribuciones específicas a la creación de este ámbito común (y también su disconformidad sobre algunos puntos) conviene ver brevemente como se ha formado éste.

En el Renacimiento y en la Reforma protestante, la hermenéutica como teoría de la interpretación textual se convierte en una disciplina autónoma y plenamente autoconsciente; en el Romanticismo, y en particular con Schleiermacher (véase apar. 6), se reconoce el papel esencial de la interpretación en la existencia humana (véase *Hermeneutik,* ed. H. Kimmerle, Heidelberg, 1959). Muchos temas de la reflexión de Schleiermacher anticipan las tesis de la hermenéutica contemporánea, aunque ha sido más decisiva la aportación de uno de sus continuadores e intérpretes, Wilhelm Dilthey (1833-1911).

Entre el final del siglo pasado y el comienzo del actual —y, por tanto, en plena «crisis epistemológica» de la filosofía (véase I, 1)— Dilthey especifica el *objeto* y los *métodos* de las «ciencias del espíritu», es decir, «las ciencias de la sociedad y de la historia» *(Einleitung in die Geisteswissenschaften, Gesammelte Schriften,* I, Stuttgart, Teubner, 1959, pág. 4).

La diferencia esencial entre las ciencias de la naturaleza y las ciencias del espíritu *(Geisteswissenschaften),* señaló Dilthey (véase I, 1, apar. 2), es que mientras que en el primer caso el sujeto y el objeto son distintos (yo puedo pensarme como entidad separada y autónoma respecto a las órbitas de los planetas o la reproducción de los lamelibránqueos), en el segundo el ser que indaga coincide en parte con el ser indagado, es decir, yo pertenezco a la historia y a la sociedad que estudio y describo (en cierto sentido, *creo* el mundo histórico-social que describo).

A partir de esta diferencia de *objeto* se sigue una diferencia fundamental de *método:* el procedimiento de las ciencias de la naturaleza es la *explicación* causal, el procedimiento de las *Geisteswissenschaften* es la *comprensión.* Las «cosas» del mundo del espíritu (como los textos, según Schleiermacher) son el fruto de una *experiencia vivida (Erlebnis),* y para comprenderlas debo revivir la experiencia que las ha originado (mientras de forma intrínseca, sin conocer el sentir de un insecto, explico y estudio las razones de lo que un insecto realiza). Además, ya que cada experiencia es irrepetible y singular, mi revivir la experiencia que se encuentra en la base, supongamos, de un monumento, de un cuadro o de una institución política, me llevará a realizar una nueva experiencia. Este encuentro y solapamiento de *Erlebnissse* es según Dilthey el procedimiento de la interpretación.

En este sentido, en Dilthey: 1) se afirma la tesis de la *pertenencia* del sujeto al propio ámbito de la investigación y, por tanto, se supone la *participación* del sujeto en la constitución de los propios objetos de la experiencia, pero también (contra el transcendentalismo kantiano) se señala que el procedimiento interpretativo acaba siempre en resultados singulares, no del todo universalizables; 2) se amplía el ámbito de operatividad de la hermenéutica del texto a todas las obras del espíritu: escribe Dilthey «en las piedras, mármol, notas musicales, gestos, palabras y escritura, en las acciones, sistemas económicos e instituciones, nos habla el mismo espíritu humano y pide que sea interpretado» *(Die Entstehung der Hermeneutik,* en *Gesammelte Schriften,* V, Stuttgart, Teubner, 1957, págs. 318-319).

Aun estando muy confiado en la posibilidad de determinar «científicamente» el ámbito y el método de las ciencias del espíritu, Dilthey introduce dos consideraciones *limitativas* que caracterizan la hermenéutica posterior y que hemos ilustrado en los apartados 5 y 6. La primera es el «círculo» de la comprensión. Ya Schleiermacher y los románticos habían teorizado sobre el círculo como identificación recíproca de las partes y del todo en la compresión de los textos[3]. Dilthey, en *Das Wesen der Philosophie, Gesammelte Schriften,* V, cit., pág. 343, lo trata integrándolo en el ámbito del problema de la comprensión: la noción de filosofía puede ser definida sólo a partir de la investigación sobre las filosofías individuales, aunque éstas sólo son evidentes y comprensibles si *sabemos ya* qué es la filosofía. Esto es, según Dilthey, un límite del conocimiento interpretativo: incluida dentro del círculo de la comprensión, ésta nunca podrá aspirar a la objetividad de las ciencias de la naturaleza, nunca podrá conseguir una determinación exacta del propio objeto.

La segunda limitación introducida por Dilthey se encuentra relacionada con la noción de «consciencia histórica». La consciencia de pertenecer a la historia limita cada intento de comprender el proceso histórico en toda su totalidad (en este punto Dilthey, como más tarde Gadamer, manifiesta la propia distancia de Hegel, el cual admitía de todas formas la posibilidad de concebir el diseño histórico en toda su totalidad, es decir, concebir el esbozo de una historia universal). La consciencia histórica nos empuja además a reconocer la relatividad y la transitoriedad de las visiones del mundo que caracterizan cada época. La idea de consciencia histórica generó en Dilthey cierta perturbación: el mundo del espíritu, escribe, «parece que es abandonado a una tremenda anarquía». Sin embargo, el relativismo histórico, cuyo «filo» traspasa «toda metafísica y toda religión» (véase I, 5), le parece también como la condición de una nueva libertad, de una salida de la «atmósfera enrarecida y refinada» de la crítica kantiana y del idealismo, de una liberación de las «telarañas» del pensamiento conceptual.

9. *Heidegger*

Martin Heidegger (1889-1976) en su obra principal, *Ser y tiempo* (véase especialmente el apar. 32), ofrece dos ideas principales respecto a las posiciones de Dilthey: 1) la comprensión interpretativa no consiste sólo en los procedimientos propios de las ciencias del espíritu, sino que también define el modo fundamental en el que el hombre se encuentra en el mundo; 2) el círculo hermenéutico (entendido expresamente en este contexto como círculo de la «precomprensión») no se considera como un límite sino como una oportunidad positiva.

Respecto a la primera idea, se trata de una *extensión* ulterior de la perspectiva hermenéutica mantenida por Dilthey (todo el ser es objeto de interpretación), pero también, de manera más profunda, de un cambio de perspectiva: en este contexto, la interpretación adquiere un sentido *ontológico,* no posee sólo un valor «metodológico», «cognoscitivo»; ésta no tiene que ver sólo con la consciencia del hombre, sino también con su propio ser. ¿Cómo se produce todo esto?

El *Dasein,* es decir, el hombre, es según Heidegger el ente específico que se plantea el problema del ser (véase I, 3), es el ente cuya peculiaridad ontológica consiste en plantearse la cuestión del ser. De esto se sigue que el modo en el cual esa cuestión se propone y se afronta no es accesorio, sino que define el *Dasein* en un sentido profundo: y ese modo puede identificarse con la comprensión interpretativa.

Dilthey decía: poseemos comprensión interpretativa en cuanto «la vida interroga a la vida», en cuanto yo, parte de la sociedad y de la historia, interrogo a la sociedad y a la historia. Del mismo modo, cuando el *Dasein,* parte del ser, se plantea el problema del ser, alcanzamos la comprensión hermenéutica: aunque aquí versa sobre el ser y no simplemente sobre el conocer. Nace, de esta manera, la hermenéutica como «ontología», no como metodología de la interpretación textual o de las ciencias del espíritu, sino como interrogación sobre el ser (y trabajo *en* el ser).

[3] Véase F. Vercellone, «Sulla storia del circolo ermeneutico dal romanticismo a Gadamer», en *Pervasività dell'arte,* Milán, Guerini e Associati, 1990; véase también, a cargo del propio Vercellone, la sección «L'Ottocento» en el volumen editado por M. Ravera, *Il pensiero ermeneutico,* Génova, Marietti, 1986.

La segunda idea tiene como consecuencia importante el distanciamiento entre hermenéutica y ciencia o saber científico, que ha sido una de las características del movimiento hermenéutico y uno de los argumentos más frecuentemente debatidos. Heidegger extiende la noción de círculo hermenéutico, por el mismo motivo por el que extiende la noción de comprensión interpretativa, y teoriza abiertamente sobre el concepto de precomprensión (véase apar. 4). La interpretación, dice, es «el desarrollo de la compresión», es decir, el desarrollo de las expectativas, pretensiones, precogniciones o esperanzas que siempre tenemos sobre la cosa, en el encuentro con la misma cosa *(Sein und Zeit,* cit., pág. 198). Por tanto, la interpretación es circular: se trata siempre de volver a lo precomprendido para articularlo sobre lo comprendido. De esta manera, Heidegger ubica expresamente el círculo en oposición y como alternativa a la no circularidad del saber científico (recordemos que a comienzos de este siglo Russell había señalado como condición esencial para evitar, en lógica, las antinomias, la observancia del principio conocido como del «círculo vicioso»): «el procedimiento demostrativo científico no puede comenzar con la presuposición de aquello que se intenta demostrar», por tanto, el círculo hermenéutico es un procedimiento inaceptable desde el punto de vista científico; y, sin embargo, ignorarlo significa «entender erróneamente, en todos los sentido, la comprensión» y privarla de su característica oportunidad *(Sein und Zeit,* cit., pág. 201).

En este sentido, si la comprensión es el conocer «más originario», y si el círculo no es un límite sino una «fuerza» del pensamiento, esto significa que existe cierta *prioridad* de la comprensión sobre la explicación, del saber histórico-hermenéutico sobre el saber científico: la comprensión interpretativa es el rasgo distintivo y fundamental del ser del hombre, la explicación científica es una variante interna, por así decirlo, «más restringida» *(Sein und Zeit,* cit., págs. 203-205).

Pero, ¿qué es y de dónde proviene esa «precomprensión» que siempre poseemos sobre las cosas? En la fase de su pensamiento posterior a *Ser y tiempo,* Heidegger presenta dos ideas más: 1) precisa la noción de «compresión interpretativa» en sentido *anti-humanista;* y 2) afirma la identidad de *ser* y *lenguaje* y, por tanto, la naturaleza *lingüística* de la experiencia hermenéutica en la cual consiste el encuentro con el ser (véase I, 4).

El *Dasein* no dispone de la precomprensión que él mismo posee de las cosas. Nosotros no controlamos ni construimos nuestras anticipaciones de sentido (véase la diferencia entre kantismo y hermenéutica, nota 1). Éstas nos vienen dadas y disponen de nosotros más allá de nuestras decisiones al respecto. Es cierto que las cosas se encuentran en el proyecto del hombre, siempre forman parte de un horizonte interpretativo ya dado. Pero «quien construye, en el proyectar», dice Heidegger en la *Carta sobre el humanismo* de 1947 (véase I, 3, apar. 8), es el mismo ser: es éste el que decide el destino del hombre, el que dispone del hombre. Con esta idea se produce una superación de la perspectiva de Dilthey que se presentaba como «subjetivista», «humanista», ligada al punto de vista del hombre como centro dominador del ser. «Lo esencial no es el hombre», dice Heidegger, «sino el ser»). La *pertenencia* del hombre al ser, núcleo central de la comprensión interpretativa, se debe al hecho de que el hombre *habita* en el ser, no lo «crea», ni lo «constituye», ni (tan siquiera) puede mirarlo o describirlo simplemente: el ser es el lugar en el cual el hombre se encuentra ubicado.

En este sentido, el «medio» a través del cual se deja oír la voz del ser es el lenguaje, «el lenguaje es la casa del ser. En la morada que ofrece el lenguaje habita el hombre», escribe Heidegger *(Platons Lehre von der Wahrheit. Mit einem Brief über den Humanismus,* Berna, Francke, 1947, pág. 79). Ésta es la idea constitutiva de la hermenéutica contemporánea: Gadamer radicalizará esta posición heideggeriana afirmando que la precomprensión puede identificarse con la misma *familiaridad* que poseemos con los *nombres* de las cosas; comprendemos las cosas en cuanto nos *colocamos* en el lenguaje, sólo dentro del mismo las cosas se nos aparecen como tales, como «cosas».

Es importante considerar un último punto del pensamiento heideggeriano, ya que en torno al mismo se concentra una parte substancial del debate contemporáneo sobre la hermenéutica y porque su problematicidad ha dado lugar a interpretaciones divergentes. Se trata de la *superación de la metafísica,* una cuestión a la cual se hace referencia hablando del «fin de la filosofía» y del «giro lingüístico» (véase I, 1 y 4). A lo largo de toda su obra, Heidegger ha buscado una ontología (una visión del ser) *distinta* a la ontología tradicional que ha «olvidado el ser» en favor de los entes y que ha concebido el ser mismo en la forma de la *presencia* de una cosa colocada «de frente» a un sujeto cognoscente (como hemos visto el problema ya estaba planteado por Husserl). En la época de *Ser y tiempo,* Heidegger identificó en la hermenéutica una manera de presentar el problema del ser alternativa a la de la filosofía tradicional, pero después «dejó caer» esta hipótesis (así se expresó Gadamer) porque el horizonte hermenéutico le parecía impregnado todavía por la reflexividad de la consciencia que había caracterizado las últimas versiones de la metafísica: el transcendentalismo, el idealismo, la misma fenomenología husserliana. Pero al abandonar la hermenéutica, Heidegger acabó abandonando la propia filosofía, su pensamiento se fue acercando a la poesía, e incluso (véase I, 1) él mismo defendió el *fin de la filosofía* como resultado del fin (o de la realización) de la metafísica.

Por tanto, la hipótesis hermenéutica, presentada en *Ser y tiempo,* se mantenía todavía sin desarrollar en todas sus consecuencias; la idea del ser como lenguaje y la hipótesis de la superación de la metafísica se mantenían como las grandes propuestas ontológicas de Heidegger que la hermenéutica inspirada por su pensamiento estaba dispuesta a desarrollar y a articular en un discurso unitario.

10. *La hermenéutica contemporánea*

En la década de los ochenta, la hermenéutica ha presentado un extraordinario desarrollo e influencia al ser definida como «koiné» del pensamiento contemporáneo (Vattimo). Se ha hablado también de un

«giro hermenéutico» (Apel) de la filosofía caracterizado como un episodio crucial del gran «giro lingüístico» de la segunda mitad del siglo XX.

Teniendo en cuenta que actualmente la «invasión» de la hermenéutica está volviendo a producirse (y se encuentra abiertamente discutida, como por ejemplo, por Vattimo en *Oltre l'interpretazione,* cit.), se mantiene la dificultad de orientarse dentro de un movimiento filosófico que —como había sucedido con el existencialismo en la década de los cuarenta y en la de los cincuenta— tiende hoy en día a traducirse como un «clima espiritual», como un difuso «comportamiento cultural» (ya que más o menos todos están convencidos del hecho de que la verdad es interpretación, que vivimos en una realidad transitoria y multiforme, que el lenguaje habitualmente decide nuestras elecciones teóricas...). Por comodidad, por tanto, es conveniente concentrar la investigación sobre la hermenéutica que presenta expresamente el problema del trabajo filosófico y de sus relaciones con la tradición y que propone soluciones posibles. De las hermenéuticas particulares, o de las que (como, por ejemplo, la teoría de la interpretación de Emilio Betti y de Erich D. Hirsch) no nacen o no se disponen como «filosofías» sino como desarrollos de la problemática de la interpretación; de las hermenéuticas «aplicadas»; o incluso de los «límites» de la hermenéutica (el heideggerianismo, los éxitos del historicismo y de la fenomenología) ofreceremos sólo algunas indicaciones, principalmente bibliográficas.

Manteniéndonos en esta acotación y considerando sólo los autores más importantes, es posible distinguir entre una hermenéutica *originaria,* cuyos protagonistas son filósofos nacidos en los primeros años de este siglo: el alemán Hans Georg Gadamer, el italiano Luigi Pareyson y el francés Paul Ricoeur; una hermenéutica *crítica,* representada por Jürgen Habermas y Karl Otto Apel; y una hermenéutica *neopragmática* que tiene como principal exponente al americano Richard Rorty.

Sólo las dos primeras provienen de un mismo núcleo de teorías originarias (el historicismo, la fenomenología, el existencialismo, materializados en los pensamientos de los filósofos Dilthey, Husserl y Heidegger). Richard Rorty (véase II, 1) se acerca a la hermenéutica en una fase de su pensamiento y, aun estando positivamente interesado en Heidegger (y en Gadamer), realiza una lectura que tiende a poner de manifiesto las afinidades con ciertos esbozos de la filosofía analítica (especialmente con Donald Davidson) y con el pragmatismo americano originario. Habermas (véase II, 3) pertenece en un principio a la Escuela de Frankfurt, encuentra la hermenéutica en la década de los setenta y establece una relación inicial conflictiva y de discusión y enfrentamiento crítico. Apel,

incluso caracterizando su pensamiento sobre el trasfondo de la reflexión de Heidegger y de las problemáticas hermenéuticas clásicas, mantiene una relación esencial tanto con la filosofía analítica como con la teoría crítica y, por tanto, desemboca en una teoría que presenta aspectos divergentes respecto a la hermenéutica original y a la nietzscheana y una estrecha similaridad con el punto de vista de Habermas. A partir de ahora hablaremos principalmente de la hermenéutica filosófica «originaria» y de sus desarrollos en sentido nietzscheano.

11. *Gadamer: teoría de la experiencia hermenéutica*

La contribución ofrecida por Hans Georg Gadamer (nacido en 1900) a la hermenéutica contemporánea ha sido decisiva. Las tesis esenciales de la hermenéutica como filosofía han sido fijadas por este autor en su libro más importante, *Verdad y método,* de 1960 (cit.). Incluso hoy en día, todo aquel que intente discutir o defender las posiciones de la hermenéutica se encuentra obligado a medirse con *Verdad y método* *(VM,* a partir de ahora; el número de página corresponde a la edición de Mohr, citada más abajo).

Gadamer recupera expresamente a Heidegger y profundiza en la teoría de la experiencia hermenéutica que éste había esbozado en *Ser y tiempo* (véase apar. 9). Al igual que Heidegger, establece una distinción y casi una contraposición entre saber hermenéutico y saber científico: el primero se diferencia del segundo porque es un saber «extrametódico». Un saber metódico se puede reconstruir con todos los detalles, se puede dar cuenta pormenorizadamente de él; un saber metódico se puede «enseñar» desde el comienzo hasta el final. Por el contrario, un saber extrametódico está basado en las facultades y en las sensibilidades cuyo operar no es del todo reconstruible, como el gusto, el genio, el «tacto» (facultad típicamente civil, retórica e interpersonal, que consiste no tanto en el saber decir, sino en el saber *no* decir en el momento oportuno o en el decir sólo algunas cosas y no otras) *(Hermeneutik I. Wahrheit und Methode,* Tübingen, Mohr, 1986, págs. 20-23).

Para entender de qué saberes se está hablando, es necesario dirigirse a la experiencia *estética* y al *conocimiento histórico* (a los cuales dedica respectivamente la primera y la segunda parte de *VM).*

a) Cuando nos encontramos frente a una obra de arte, experimentamos algunos fenómenos que son del todo extraños al conocimiento científico. «La obra de arte», escribe Gadamer *(VM,* cit., pág. 108), «no

es un objeto que se contraponga a un sujeto»; en el encuentro con la obra somos seducidos, poseídos y desposeídos, nos vemos envueltos en un «juego» que nos supera y que dispone de nosotros (volvemos a encontrarnos en este punto con el «anti-humanismo» del segundo Heidegger); de hecho, la verdadera esencia de la obra es *transformar* a quien la encuentra: la verdad que encontramos en el arte nos transforma, es una verdad que no tiene nada que ver con la verdad científica, prefigurada y predescrita por la metodología. Además, es necesario señalar que participamos en la construcción de la obra ya que el arte sólo es arte en cuanto existen personas que la disfrutan y que la ponen en el ser: un libro está mudo hasta que un lector lo hace «hablar»; y sólo en la ejecución, en el evento de la lectura, de la interpretación (pensemos en la música, además de en la lectura) se produce la verdad de la obra.

A partir de esta primera caracterización de la experiencia hermenéutica como experiencia estética aparece una visión precisa de lo que es el horizonte preliminar en el cual se mueve la reflexión gadameriana. Para Gadamer, el hombre es el «espíritu mediador» que hace hablar a las cosas (las obras) del mundo. Pero este otorgar la voz no puede identificarse como un constituir (como en el transcendentalismo kantiano), ni como una creación de la imaginación productiva (como en el idealismo fichtiano o como en los románticos). El hombre en el mundo se encuentra en juego, es raptado y también «constituido» por la verdad (o por las sombras, por las narraciones y por los mitos) que él mismo contribuye a evocar; el sujeto humano está en cierto sentido *al servicio* de la cosa, para que la cosa pueda expresarse.

De esta manera, se presenta invertida la posición del sujeto de la metafísica y de la ciencia-técnica: el hombre no es el que dispone de las cosas, sino que son las cosas las que disponen de él. Se ha señalado que la posición de Gadamer se caracteriza por cierta inclinación «animista» y, de manera general, por cierta «prioridad del objeto» (Adorno) en su vertiente heideggeriana; sin embargo, en realidad, el universo hermenéutico que se defiende en *VM* es un universo del todo peculiar, característico de una civilización de la lectura, de la escritura, de la historia y del arte: y es este horizonte el que la hermenéutica y el historicismo consideran propio de la época presente, dominada por la «consciencia histórica» (véase I, 5, apar. 3).

b) ¿Cómo se desarrolla el trabajo de la interpretación? Gadamer responde a esta pregunta en la segunda parte de *VM*, interrogando a la experiencia histórica. La teoría heideggeriana de la precomprensión y del círculo hermenéutico (véase apars. 4, 5 y 9) le sirven a Gadamer sobre todo para tomar distancia respecto al «objetivismo» del historicismo: este último, señala Gadamer, ha reconocido loablemente la historicidad (la relatividad, el carácter transitorio y contextual) del *objeto* histórico, pero ha olvidado señalar la historicidad del *sujeto* de la historia. También nosotros, como las «cosas» de la historia (textos, obras, monumentos, ruinas) somos contextuales y mutables; como decía Heidegger (al cual, según Gadamer, se debe el análisis más profundo del fenómeno de la compresión) estamos siempre *arrojados* a un mundo de significados y valores y, por tanto, no podemos pensarnos como entidades neutrales valoradoras de la realidad. Yo veo-encuentro-aprehendo un acto histórico siempre a partir de mis intereses y mis expectativas de sentido, yo interpreto un hecho también a partir de éstas, confirmándolas, modificándolas, integrándolas en nuevas adquisiciones (de aquí la circularidad del proceso interpretativo).

Si Heidegger había hablado de la precomprensión que anticipa nuestra comprensión de la cosa, Gadamer nos habla de *prejuicios* que afectan a nuestra visión de los hechos históricos. El término posee una acepción negativa, aunque es necesario revalorizarlo, según Gadamer, porque:

— los prejuicios (cierto número de prejuicios en la valoración de la realidad) no son eliminables, y presumir de no tener prejuicios significa que somos todavía más víctimas y prisioneros de los mismos: en este caso seríamos víctimas del más peligroso de todos, el prejuicio de neutralidad, el presumir de no tener prejuicios;
— los prejuicios son en realidad las *condiciones* de nuestro encuentro con la realidad, son el pre-juiciar y el pre-ver que orientan nuestro juicio y nuestra mirada.

Según Gadamer, con el concepto de *tradición* se produce un mismo tipo de operación transvaloradora. La ilustración despreciaba la tradición, considerándola como una forma de autoridad que hacía prisionero el juicio y que impedía la creación del nuevo. Actualmente, observa Gadamer, estamos inmersos en la tradición: ésta es, por el contrario, el tejido conectivo que permite dialogar entre nosotros y con el pasado, es, por tanto, imposible e ilusorio despreciarla (por otro lado, la novedad también se produce siempre sobre un trasfondo de continuidad) y sería inoportuno y contraproducente verse privado de la misma.

Todo el trabajo de la interpretación, tal y como lo concibe y des-

cribe Gadamer, consiste en un diálogo con la tradición y en un procedimiento de autocrítica y, al mismo tiempo, de descripción en función de los prejuicios. Círculo hermenéutico, prejuicios y tradición, constituyen el marco, las condiciones preliminares del trabajo interpretativo. El desarrollo efectivo de la interpretación se caracteriza después de Gadamer a partir de cuatro categorías: la «diferencia temporal» *(Zeitenabstand)*, la «historia de los efectos» *(Wirkungsgeschichte)*, la «consciencia de la determinación histórica» *(Wirkungsgeschichte Bewußtsein)* y la «fusión de horizontes» *(Horizontvermelzung)*. Éstas sirven substancialmente para especificar la característica difusividad (es decir, complejidad, no-puntualidad) del *dato* hermenéutico y la manera correcta de concebirlo y de aprehenderlo.

Yo valoro un monumento, leo un libro, observo un cuadro: no me encuentro yo sola mirando, valorando, leyendo, sino que también el libro, el monumento, el cuadro, se ofrecen a mí «por sí mismos». En mí vive mi pertenencia a la historia, el diálogo de los seres humanos en el curso del tiempo (y en el punto en el que se juntan, en mi vida particular); en las obras vive una estratificación de interpretaciones ya realizadas, vive su destino, la fortuna o la fatalidad de su desarrollo en las distintas épocas. Además, yo mismo en el encuentro llevo una totalidad de sentidos y de conocimientos que coinciden (se funden) con la totalidad de significantes representados por la obra. Por otro lado, es necesario que yo sea consciente de la distancia histórica que me separa de la obra, de otra forma yo no sería capaz de entender la peculiaridad: ser sensible a la alteridad del texto es el signo, dice Gadamer, de una consciencia «hermenéuticamene educada».

El encuentro entre estas entidades complejas y «difusas» que son el texto (la obra, el evento histórico) y la interpretación se realiza después como *diálogo*, como relación entre pregunta y respuesta. El texto nos hace una pregunta, y nosotros mismos, estimulados por su interrogar, le planteamos a éste nuevos interrogantes. La esencia del saber, dice Gadamer, se encuentra (platónicamente) en el preguntar: el texto (toda obra, todo evento) nace como respuesta a una pregunta, pero una respuesta que a su vez genera otra pregunta. El saber es, en efecto, el *arte del preguntar;* pero atención: en este preguntar la respuesta es «preguntar de nuevo», es decir, la posición de nuevas preguntas, en un proceso infinito. En esto consiste según Gadamer el «arte del pensar» y la auténtica experiencia: «posee conocimiento quien pregunta». Escribe Gadamer: tener experiencia no significa llegar a alguna adquisición final, sino plantearse nuevas preguntas.

12. *Gadamer: el lenguaje*

Hasta este punto hemos hablado de textos, obras, hechos históricos: pero ¿qué son todas estas «cosas» que se ofrecen en la experiencia hermenéutica? O también: en éstas ¿qué le ofrece a la comprensión de lo viviente? La respuesta de Gadamer es clara y decidida: todas estas «cosas» son *lenguaje. En cuanto que lenguaje* el ser se ofrece a la comprensión: «el ser que puede ser comprendido es lenguaje».

En este punto se precisa del acercamiento de lenguaje y ser postulado por Heidegger (véase I, 4), ingresando, de esta manera, la hermenéutica en el «giro lingüístico» que ha caracterizado a la cultura contemporánea. Sin embargo, «lenguaje» puede querer decir muchas cosas. El lenguaje se puede tratar desde la perspectiva de la lógica, «lingüísticamente», científicamente, filológicamente, se puede entender de muchas maneras. ¿Cuál es, por tanto, la experiencia del lenguaje a la que hace referencia la hermenéutica y por qué a partir de ésta se obtiene la identificación entre lenguaje y ser? En la tercera parte de *VM* Gadamer presenta la visión *hermenéutica* de la experiencia lingüística.

Antes que nada, el lenguaje ha de considerarse como *intranscendible:* toda crítica del lenguaje, en cuanto que se encuentra proferida y formulada mediante palabras, se mantiene en el interior del lenguaje (por ejemplo, si yo digo «prelingüístico» es como si dijese: «estoy mintiendo», porque «prelingüístico» es una palabra y como tal se encuentra ubicada en el lenguaje), es ilusorio, por tanto, pretender «salirse» del lenguaje (para criticarlo, o también para *describirlo)*.

En segundo lugar, existe una *indisolubilidad* natural entre la palabra y la cosa. De hecho, es imposible concebir una experiencia prelingüística pura ya que la experiencia humana siempre se encuentra estructurada lingüísticamente, y aprender a hablar significa aprender a tener experiencia del mundo, la experiencia del ser crece y se constituye con la experiencia del lenguaje (véase I, 4).

En tercer lugar, podemos concebir el *mundo* (el ser en su totalidad, la realidad) esencialmente porque poseemos un lenguaje: de éste nos servimos para transcender el aquí y ahora de la experiencia. Pero, por otro lado: ¿tendría sentido el lenguaje si no fuese manifestación-expresión del mundo? Existe, por tanto, un parentesco esencial entre lenguaje y mundo: «tengo» un mundo porque lo digo y lo expreso en palabras, «tengo» un lenguaje porque en éste se expresa el mundo. «No

sólo el mundo es mundo porque se expresa en el lenguaje, el lenguaje, a su vez, posee existencia sólo porque en éste se representa el mundo» (*VM*, cit., pág. 447).

Por último, nosotros no gobernamos realmente la lengua que utilizamos —la *olvidamos* en el acto en el cual hacemos uso de la misma, observa Gadamer—, más bien es ésta la que *dispone* de nosotros: «somos prisioneros de la lengua que es propiamente nuestra, en todo nuestro saber, en todo el saber del mundo» (*VM*, cit., pág. 451).

En este sentido, Gadamer realiza un paso esencial en el camino iniciado por Heidegger: el lenguaje no es un instrumento del cual disponemos, sino un *lugar* en el cual (siempre) habitamos; no existe una experiencia *anterior* al lenguaje, de la misma manera que no existe *otro lugar* más allá del lenguaje; no existe un *querer decir* humano que realmente anticipe y gobierne el lenguaje. Esta naturaleza de «lugar total» que asume el lenguaje (éste es el «todo que circunscribe») provoca que no exista ni sea asumible un punto de vista externo a partir del cual valorar el lenguaje en su totalidad. Ya que *nos encontramos* en el lenguaje, es imposible poseer una visión completa y definitiva: si examino eso a lo cual pertenezco, mi trabajo será infinito, eternamente inacabado. Esto último se considera como un principio esencial de la hermenéutica a partir de Dilthey (apar. 6): la especificidad de Gadamer consiste en reconducir la imposibilidad de completar el conocimiento histórico a sus raíces lingüísticas, a la experiencia humana elemental del lenguaje y del mundo.

En las obras sucesivas, Gadamer se ha preocupado, principalmente, por precisar, actualizar y defender algunos puntos de la doctrina expuesta en *VM*, y por responder a sus críticos. Una parte consistente de este trabajo se ha dirigido al desarrollo de las siguientes problemáticas: a) la universalidad de la hermenéutica y sus relaciones con la ciencia y la filosofía; b) la importancia práctica de la filosofía de la interpretación; y c) la relación de Gadamer con el idealismo hegeliano, de la hermenéutica con la dialéctica.

Como hemos señalado, en *VM* la experiencia hermenéutica se contrapone a la experiencia científica en cuanto portadora de una noción «extrametódica» de verdad. El problema representado por esta contraposición (que hemos visto cómo se presentaba en Heidegger y en la prioridad de la «originariedad» reconocida en la comprensión interpretativa respecto al conocimiento científico) no se infravalora porque en éste se encuentra en juego la propia identidad epistemológica de la hermenéutica. ¿Es la hermenéutica un modo de conocer alternativo al conocimiento científico? ¿Se trata de un tipo marginal de expe-

riencia, o de la metodología de las ciencias del espíritu (rebautizadas como «ciencias humanas» y también como «ciencias sociales», como quería Dilthey? ¿Qué tipo de relación se establece entre la hermenéutica y la filosofía: representa una ruptura o una continuación respecto a la tradición, o representa la hegemonía de cierto ámbito metodológico, el relacionado con la crítica textual, en el corpus de las disciplinas filosóficas?

Gadamer ha respondido a estos interrogantes en distintos escritos[4], reafirmando la continuidad de la hermenéutica como empresa filosófica tradicional, subrayando cómo la idea hermenéutica del lenguaje ha de ser entendida como una versión de la noción griega del logos, rebatiendo el distanciamiento y la aversión de la hermenéutica por la reducción de la filosofía a la epistemología (teoría de la ciencia, de los saberes) presente en el neopositivismo, pero también en el idealismo. La tesis que concluye Gadamer es que la hermenéutica puede constituirse como una metodología universal, puede ofrecer su juicio en ámbitos que exceden el conocimiento histórico, la estética, la historia y la filosofía del derecho, etc., presentándose como *phronesis*, sabiduría práctica, en el sentido aristotélico (véase I, 5 y el apar. 8 de este capítulo).

Respecto a las relaciones de la hermenéutica con el idealismo y la dialéctica podemos decir que la cuestión es compleja y que ha sido objeto de un debate en la década de los setenta en el que se han visto implicados Gadamer, el teólogo Hans Pannenberg y Jürgen Habermas (véase II, 3, apar. 18). Puede ser suficiente por ahora la siguiente pregunta: ¿qué diferencia existe entre el logos-lenguaje de Gadamer, que defiende la identidad de cosa y palabra, y el logos que se encuentra en la base de la dialéctica hegeliana, el cual implica la identidad de racional y real, ser y pensamiento? O dicho en otros términos: ¿es necesario considerar la hermenéutica como un giro interno en la perspectiva fundada por el idealismo alemán, o —según las propuestas de Dilthey y Heidegger— como un intento de proceder que va más allá de la dialéctica especulativa?

En otros lugares, Gadamer ha especificado las relaciones de derivación y de diversificación que la hermenéutica mantiene con Hegel (véase especialmente los ensayos *Hegels Dialektik* (trad. esp.: *La dialéctica de*

[4] Véase los volúmenes de los *Kleine Schriften*, Tübingen, Mohr, publicados a partir de 1967; la colección de diversos autores *Hermeneutik und Ideologiekritik*, cit.; y sobre todo la colección de ediciones de *Verdad y método*, cit.

Ontología, interpretación y libertad son, por tanto, los tres elementos característicos de un pensamiento especialmente sensible al problema de la praxis filosófica, y, por esta razón, abierto a una ontología vasta y diversificada que no se relaciona sólo con las indicaciones del historicismo y de Heidegger, sino que se conecta con el existencialismo y el personalismo y se compromete con el idealismo, la estética, y el arte, la reflexión sobre la concreción de la experiencia (estética y artística, o religiosa).

a) *El trasfondo ontológico de la hermenéutica.* Ya hemos señalado, a propósito del problema del sujeto (véase I, 3), el punto de vista de Pareyson sobre la ontología existencial. Pareyson interpreta la contemporaneidad filosófica como la época de disolución-superación del hegelianismo y se remite al programa de Kierkegaard, que contra Hegel evocaba el «pensador viviente», la naturaleza subjetiva y personal de la verdad («la verdad es aproximación») y a la vez la naturaleza «amenazada» del yo que siempre se encuentra en relación consigo mismo y con lo demás, es decir, con un ser que se supera y se constituye.

Esta doble dimensión de la ontología se presenta por parte de Pareyson en relación al concepto de «persona», es decir, en relación con la concreción de lo viviente. Contra las interpretaciones existencialistas de la tesis kierkegaardiana, Pareyson afirma la libertad del yo y su irreducibilidad a un principio formal o instancia meramente ontológica (*Studi sull'esistenzialismo,* 1943, nueva edición de Sansoni, Florencia, 1971, pág. 74). Barth defiende la dialéctica del yo en favor de la eternidad; el *Dasein* de Heidegger es un «a priori» anónimo y privado de concreción; Jaspers, por otro lado (véase también el ensayo *Karl Jaspers,* de 1940, reeditado por Marietti, Génova, 1983), incluso estando atento a la concreción existencial del ser del hombre, tiende a mantener la existencia como mera negatividad y ausencia de libertad. De manera contraria, la coincidencia de «heterorrelación» y «autorrelación» se concibe como encuentro positivo, en la concreción de la *persona,* de «encarnación en mi cuerpo» y «participación en el ser».

b) *La filosofía de la interpretación.* Sobre este trasfondo se ubica la elaboración pareysoniana del problema hermenéutico. Ya en *Il compito della filosofia de oggi,* un ensayo de 1957, reeditado después en *Esistenza e persona,* Pareyson había señalado la centralidad de la interpretación en el trabajo filosófico; hacia la mitad de la década de los años cincuenta, en *Estética,* especifica su idea de comprensión interpretativa según un punto de vista afín al de los hermenéuticos clásicos como Schleiermacher o Dilthey.

Se trata de la idea de interpretación como *reconstrucción* del proceso que ha generado el texto. Sin embargo, la idea en este contexto se desvincula de implicaciones psicológicas (de la «intención del autor») y se elabora, en su lugar, dentro del marco de una *teoría de la formatividad* concebida de la siguiente manera:

1) la relación interpretativa se desarrolla entre personas y formas;
2) la interpretación es conocimiento de las segundas por parte de las primeras, pero este conocimiento es una *reconstrucción personal del movimiento formativo* que ha conducido a cada forma determinada;
3) ya que toda forma es el efecto de un proceso interpretativo, para la interpretación de la misma es necesario remontarse a las formas que a su vez la han formado;
4) de todo esto se sigue que cada interpretación se encuentra en el origen de nuevas formas, en un proceso infinito.

En este punto se halla el núcleo germinal de la *ontología de lo inagotable* expuesta en *Verità e interpretazione,* y se hacen evidentes las relaciones que conectan esa ontología con la fase precedente, es decir con la ontología de la persona. De hecho, la tesis central de la ontología de lo inagotable es la idea de que la verdad se encuentra comprendida en una interpretación (en el sentido anteriormente indicado), y, por tanto, no es objetivable, es accesible sólo desde el interior de una formulación personal. Sin embargo, esto no significa que la verdad se *escape* de las formas en la cuales la aprehendemos, sino que sólo en éstas no se nos ofrece toda *la verdad:* lo que encontramos en la interpretación es una verdad auténtica, aunque no definitiva, una verdad siempre *ulterior* y sin embargo totalmente presente. Pareyson denomina a esto «ontología de lo inagotable», y la contrapone al «misticismo de lo inefable». Verdad personal y ulterioridad de la verdad son posibles conjuntamente[5] ya

[5] Recordemos que, como se ha señalado en I, 5, el problema crucial a partir del cual nace la hermenéutica según Pareyson es la relación entre la unicidad de la verdad o de la filosofía y sus diversificadas encarnaciones históricas (*Filosofia dell'interpretazione,* Turín, Rosenberg & Sellier, 1989, pág. 50). Se explica también aquí el motivo por el cual el arte y la experiencia estética se presentan como las vías del acceso pareysoniano a la hermenéutica en un sentido más ontológico que Gadamer (para el cual el arte posee un valor también dentro de ciertos términos epistemológico-cognoscitivos): Pareyson observa que en el arte la verdad (única) se encarna en las obras concretas, mientras que la verdad única de la obra se encuentra en las ejecuciones-interpretaciones concretas. Además, en el arte la verdad se concede de una forma ejemplarmente incompleta, y de ese modo el proceso de la interpretación se mantiene inagotable (véase también *Vita, arte, filosofia,* Turín, Istituto di Filosofia, 1947).

que la persona es de hecho una entidad *constitutivamente* atravesada por el ser (por lo absoluto, por lo divino) y, a la vez, es una entidad *constituida* por referencia a sí misma —recordemos las dos determinaciones de la ontología hermenéutica: la (auto-)participación y la diferencia (véase apar. 6).

El hecho de que sobre el trasfondo de la teoría pareysoniana de la interpretación se encuentre la ontología de la persona debe considerarse con atención, ya que es justo en este punto donde se presenta la divergencia de Pareyson respecto a la ontología de Gadamer y del heideggerianismo. De esta manera, al no aprobar el olvido heideggeriano de la concreción existencial (del hombre viviente, carnal, psíquicamente determinado), Pareyson no comparte la desresponsabilización del yo en el proceso interpretativo que se realiza más tarde en Gadamer, en la visión del sujeto seducido y manipulado por el ser. Según Pareyson, no es cierto que la cosa, la verdad, la obra, «cojan» al hombre y que el hombre se encuentre «manipulado» por la verdad o hablado por el lenguaje; más bien, la verdad, el texto, la cosa, la obra son «llamamientos» a los cuales el hombre puede libremente responder o no responder.

Esta recuperación de la libertad humana implica también una recuperación de la problemática *ética* del «mal» que el horizonte substancialmente aquiescente y conciliador de la hermenéutica de Gadamer (como hemos señalado, para Gadamer los prejuicios son buenos, la tradición es positiva, el lenguaje es de por sí portador de verdad, y, por tanto, es lícito «entregarse» al lenguaje) o el horizonte poético y «anti-humanista» del segundo Heidegger invitaban a descuidar.

c) *Ontología de la libertad.* Justo a partir de este punto nace la última fase del recorrido pareysoniano, caracterizada por una reflexión sobre la libertad y sobre el dolor que se anuncia en la década de los ochenta y que se desarrolla muy rápidamente, en los años sucesivos, como una nueva y fecunda línea de investigación. El punto de partida de esta investigación se puede identificar de nuevo en la medida de las relaciones con la dialéctica que recorre desde sus orígenes al pensamiento pareysoniano (y la hermenéutica en general). Como hemos visto (nota 5 y I, 5), Pareyson se introduce en la temática de la interpretación a partir del problema de la unicidad de la verdad en la pluralidad de sus manifestaciones históricas, y éste es precisamente el problema que domina el *existencialismo* y que se encuentra en el origen de la instancia *personalista* (según la cual la persona es el punto de encuentro entre lo absoluto de la verdad y la particularidad de sus manifestaciones históricas). Sin embargo, este mismo problema también lo podemos encontrar en el centro de la especulación idealista, de las divergencias entre Fichte, Schelling y Hegel que versan sobre la dinámica de la relación entre finito e infinito. Según Pareyson, Schelling, en particular, debe identificarse como el pionero del desarrollo que lleva hasta el existencialismo y el nihilismo, como aquel que plantea por primera vez el problema crucial de la contemporaneidad filosófica: el nexo entre el ser y la libertad *(Ontologia della libertà,* cit., pág. 61).

Según Pareyson, en estos términos, puede decirse que no existe en la experiencia hermenéutica, y en la experiencia en general, una *pacificación.* Se mantiene una tensión esencial en el diálogo hermenéutico, una dialéctica no conciliada entre finito e infinito, entre la inagotabilidad de la verdad y su revelación. Esta dialéctica que no *recupera* el lado negativo, sino que lo abandona en su diferencia (véase también II, 3, apar. 4) es el principio lógico que hace de trasfondo y premisa para la teoría de la libertad y del mal desarrollada en los últimos escritos pareysonianos. Hemos visto cómo la *libertad* del yo se conserva junto a su finitud: ahora Pareyson propone una prioridad de la libertad sobre el ser que va más allá del simple obrar humano.

La libertad precede al ser también en el ser mismo; escribe Pareyson: «en el origen se encuentra la elección». Si consideramos el concepto de «ser» como equivalente de «Dios», no parecen evidentes las consecuencias teológicas de la posición pareysonianas y su desembocadura en un «pensamiento trágico». Lo que el racionalismo idealista no ha podido nunca aprehender, se lee en «La filosofia e il problema del mal» (en *Annuario 1986,* Milán, Mursia, 1987; véase también «Pensiero ermeneutico e pensiero tragico», en AA.VV., *Dove va la filosofia italiana?,* Roma-Bari, Laterza, 1986), ha sido el problema del mal y del dolor. Frente a la buena armonía del sistema hegeliano, la experiencia humana del dolor se presenta como lo sumamente inexplicable. El existencialismo, y todavía más la segunda filosofía schellingiana, surgen de este problema, y es justo esto, dice Pareyson, lo que esencialmente nos queda por pensar.

Evidentemente, la relación entre el ser y la libertad se puede traducir, en términos de lenguaje ordinario y de experiencia común, en el descubrimiento de cierta inadecuación entre la idea de Dios y la idea del mal, del sufrimiento que no es recuperable (como expiación, por ejemplo). Decir «Dios existe» significa decir «el bien ha sido elegido», pero entonces, ¿cómo se justifica el dolor del hombre? Se trata del problema de la teodicea, extensamente debatido en el ámbito teológico y recientemente reavivado por la problemática de «pensar en Dios des-

pués de Auschwitz» introducida por Adorno y retomada por distintos pensadores, como Hans Jonas (véase apar. 18), importante estudioso de la gnosis y autor de un texto que se encuentra en el origen de una buena parte del debate contemporáneo en el campo de la ética: *Das Prinzip Verantwortung. Versuch Einer Ethik für die technologische Zivilisation* (Frankfurt, Insel, 1979; trad. esp.: *El principio de responsabilidad*, Barcelona, Círculo de lectores, 1994)[6]. La tesis de Pareyson es que la presencia de lo negativo y la presencia de Dios no son incompatibles, sino que se evocan recíprocamente. Sólo desde la óptica del Dios cristiano el mal adquiere su trágica negatividad: el pensamiento laico, desde el paganismo en adelante, se ha empeñado en borrar el mal, y lo ha conseguido; todo, en la luz estoica del hecho (como en la óptica de la razón histórica hegeliana), es indiferente y por tanto soportable.

Sin embargo, la elección actual es totalmente distinta: «o anular a Dios y al mal, o afirmar tanto a Dios como al mal. La primera opción es la elegida desde el ateísmo confortable, el nihilismo consolador; la segunda es la del pensamiento trágico» («La filosofia e il problema del male», cit. pág. 65). La figura de Cristo, a la cual en la fase personalista Pareyson se refería como emblema de la naturaleza anticipadora de la persona (autorrealización-heterorrelación) sirve aquí para explicar el parentesco de Dios con el dolor. Pareyson se remite a la tesis pascaliana: «ceux qui ont connu Dieu par médiateur connaissent leur misère», sólo en la consciencia de Cristo se puede encontrar tanto a Dios como a nuestra de desdicha (véase apar. 18)[7].

[6] En *Gedanken über Gott. Drei Versuche*, Frankfurt, Suhrkamp, 1994, Jonas reflexiona sobre la manera en la cual ha cambiado nuestra visión de la divinidad después de una desgracia de esa magnitud: ¿por qué Dios ha permitido esto? ¿Podemos continuar suponiendo que existe un Dios después de todo esto? La respuesta, que Jonas retoma de Bonhoffer, es que tenemos que renunciar al pensamiento de Dios como instancia omnipotente y providencial y adaptarnos a la idea de un dios-hermano que *acompaña* a los hombres en el dolor. Según Jonas la tensión entre la libertad del hombre y la omnipotencia divina se resuelve a favor de la libertad humana: en la creación, Dios ha perdido la propia omnipotencia, se ha autolimitado, confiriendo al hombre la libertad: véase, más adelante, apar. 18.

[7] Paul Ricoeur (véase apar. 14) afrontando el mismo tema en aquellos años en *Le mal. Un défi à la philosophie et à la théologie*, Genève, Labor et Fides, 1986, parte de premisas análogas a las de Pareyson (crítica de la teodicea, es decir, de los intentos de conjugar realidad del mal y omnipotencia de Dios) aunque llega a conclusiones menos radicales: a la solución de Giobbe, a creer en Dios «a cambio de nada», gratuitamente y en el nombre de nada.

14. *Paul Ricoeur*

En la formación de Ricoeur (nacido en 1913) intervienen la fenomenología de Husserl (del cual ha sido el traductor francés) y el existencialismo de Jaspers y Marcel. El intento de recuperar la buena relación de la hermenéutica con la ciencia (y especialmente con lo que Dilthey llamaba la «explicación», oponiéndola a la «comprensión»: véase apar. 8) que Heidegger y Gadamer habían prejuzgado, puede ser considerado como el centro del programa de Ricoeur. «Aquello a lo que me opongo», ha declarado Ricoeur, «es una ontología separada que rompa el diálogo con las ciencias humanas [...]. Según mi opinión, es necesario encontrar un camino entre verdad y método» (en O. Rossi, *Introduzione alla filosofia de Paul Ricoeur*, Roma-Bari, Laterza, 1984, pág. 170).

Si la hermenéutica se presenta como filosofía, dotada de ciertos requisitos de universalidad, es necesario especificar sus relaciones con la ciencia, definir sus estatuto «epistemológico», es decir, definir la «lógica» de la hermenéutica y aclarar la relación con otras formas de conocimiento o de experiencia. Ésta es la disposición inicial del trabajo de Ricoeur , el cual intenta una recuperación de las raíces fenomenológicas de la hermenéutica y *deduce* minuciosamente esta última de la fenomenología.

Heidegger había intentado con *Ser y tiempo* superar la disposición primordialmente «gnoseológica» de la fenomenología (véase I, 3) en una dirección *ontológica* y había interpretado la crítica husserliana del objetivismo científico como rechazo de la misma problemática epistemológica. Sobre esta línea también se había movido Gadamer. Por tanto, retomar la disposición fenomenológica, reconciliarla con la hermenéutica, significa para Ricoeur recuperar las temáticas gnoseológicas y epistemológicas en el interior de la hermenéutica.

¿Cómo se desarrolla la re-deducción de la hermenéutica a partir de la fenomenología que defiende Ricoeur? La fenomenología se caracteriza, como hemos visto (I, 1 y 3), por una suspensión de la postura «natural». Gracias a esta suspensión, lo que llamamos «el mundo» se disipa y aparece la cosa («autodaticidad»), es decir, el *Erlebnis:* lo «vivido». Dice Ricoeur: esta suspensión es un tránsito del *mundo* al *sentido*, la «reducción» frente a la cual la fenomenología contrapone la experiencia desemboca en la individualización de un universo del sentido, de «un sentido eminentemente decidible» *(La sémantique de l'action*, 1977, cit.).

El análisis fenomenológico se abre de esta manera al análisis lingüístico (véase I, 2).

Sin embargo, existe un punto en el cual la fenomenología va más allá y se eleva desde el plano de una investigación «descriptivo-analítica» (que comparte con la filosofía anglosajona del lenguaje) al plano de una investigación constitutiva. Este punto supone el paso a esa «ontología de la comprensión» a partir de la cual se origina la hermenéutica. Todo este tránsito se fundamenta sobre una noción central de la fenomenología, ausente e impensable en la filosofía analítica: la noción de «cuerpo propio» (véase también I, 2).

El cuerpo propio posee un estatuto ontológico ambiguo, no es sujeto ni objeto (véase I, 4), es lo que abre la motivación y se encuentra implicado en la síntesis de la cosa sin ser cosa. La noción de cuerpo propio abre en el universo del sentido un terreno distinto, remite a la «estructura del ser en el mundo», del cual el ser-cuerpo es sólo una articulación. En este punto, la fenomenología consigue «arraigo progresivo de los problemas de la expresión en los problemas de la constitución», y aquí ya no sólo se encuentra en juego el «conocimiento» sino también la comprensión y la explicación como modos de ser preliminares a todo conocer de tipo objetivizador. Es en este punto donde interviene la hermenéutica.

El límite de la fenomenología es el *Dasein* primordialmente caracterizado por una analítica de la percepción, aunque el análisis de lo vivido como experiencia del «sentido» abre una investigación más amplia que envuelve una analítica del ser y de la acción. Existe, por tanto, una prioridad, una ultimatividad de la hermenéutica sobre la analítica fenomenológica del sentido. El error de los hermenéuticos, según Ricoeur, consiste en haber tematizado una contraposición entre los dos modos analítico-descriptivo y ontológico-constitutivo, nueva versión de la diferencia defendida por Dilthey respecto a las dos «ciencias». Ahora, según Ricoeur, esa contraposición no tiene razón de ser, existe una consecuencialidad natural y, por tato, una obvia integrabilidad de los dos modos.

Dentro de esta perspectiva, y más específicamente en la reivindicación de las raíces fenomenológicas en el seno de la hermenéutica, se encuadra el punto de máxima divergencia entre Ricoeur y Gadamer, a saber, la cuestión de las capacidades denotativas, *descriptivas*, del lenguaje. Es necesario recordar que en el ámbito de la cultura francesa, dentro de la cual Ricoeur desarrolla su pensamiento, también los estructuralistas, como Gadamer, sostenían la «autosuficiencia» del lenguaje, la idea de que el lenguaje es una realidad por sí misma y que no

subsiste diferencia entre palabra y cosa (idea de orientación humboldtiana y defendida por la etnolingüística de Sapir y Whorf: véase I, 4 y II, 4). Sin embargo, Ricoeur objeta, tanto frente a Gadamer como frente al estructuralismo, que «el lenguaje no es en sí mismo un mundo, sino que se encuentra sometido a un mundo, remite a un mundo». Existe un nexo mimético-descriptivo entre lenguaje y mundo que no puede ser obviado ni malentendido.

La crítica contra el «panalingüismo» de la cultura contemporánea provoca que Ricoeur acabe defendiendo una teoría general de las *descripciones narrativas*, entendidas igualmente como fundamentos de la experiencia. Existe una *mímesis I*, sostiene Ricoeur, que es el esquema narrativo heredado de la cultura a la cual se pertenece, una *mímesis II* que se corresponde con las descripciones literarias, filosóficas, históricas, artísticas del mismo trasfondo narrativo, y una *mímesis III* que consiste en la representación de sí mismo y del mundo que cada uno de nosotros construye a partir de las otras dos (*Temps et Récit*, 3 vols., París, Seuil, 1983-1985; trad. esp.: *Tiempo y narración*, Madrid, Cristiandad, 1987; especialmente el vol. III).

Aquí Ricoeur, partiendo del problema de la ciencia, se reencuentra con la estética: las descripciones y redescripciones del mundo y del yo, dentro de las cuales habitamos son, de hecho, según Ricoeur, construcciones de tipo eminentemente «artístico».

15. *Jacques Derrida*

La aportación de Derrida (véase II, 4) a la hermenéutica[8] es doble y puede considerarse desde dos puntos de vista. Derrida presenta su contribución específica a la ontología hermenéutica y sobre todo al problema heideggeriano de la superación de la metafísica; además elabora una praxis específica de la interpretación como deconstrucción. Es sobre todo este último aspecto el que ha decidido la fortuna del pensamiento de Derrida, el cual debe ser considerado como uno de los mayores filósofos actuales.

[8] La conexión histórica entre hermenéutica y deconstrucción se sitúa en 1980, en la época en la que Gadamer llega a París y es Derrida el que organiza una reunión en su honor donde realiza una intervención en la que señala sus divergencias con el pensador alemán, aunque deja entrever, también, el horizonte común al cual pertenecen en el binomio fenomenología-heideggerianismo: incluido en el número monográfico de *aut aut* sobre la hermenéutica: 217-218, 1987.

a) *Ontología derridiana: metafísica y lenguaje.* La cuestión de la metafísica, como hemos visto en Heidegger, se identifica principalmente con la cuestión del «otro pensamiento», que se contrapone a la filosofía basada en la *ciencia-técnica,* es decir, la cuestión de la «otra ontología», que se contrapone a la ontología de la *presencia.* Hemos visto que estas diferencias eran difíciles de definir porque la lógica de la superación es precisamente el núcleo germinal de la metafísica, de la ciencia-técnica, de la ontología de la presencia, y porque ésta requiere el empleo de esa fuerza *decisional* que es típica del sujeto de la metafísica y de la ciencia.

Derrida asume esta herencia problemática de Heidegger con la radicalización propia de las vanguardias de principios de siglo, especialmente influyentes en la cultura francesa de las décadas de los sesenta y de los setenta; Derrida asume el problema de la superación de la metafísica (véase I, 1) como una cuestión filosófico-artístico-política, como el problema de una política y de un arte (de una praxis) de la filosofía.

En esto Derrida se encuentra cercano a los pensadores franceses coetáneos (Deleuze, el primer Lyotard o Foucault). Sin embargo, su punto de referencia no es Marx, sino Heidegger, y esto significa que la radicalidad auténtica para él no consiste en la praxis revolucionaria (esto significaría volver a caer en esa metafísica cuyo destino ha sido alcanzado, entre otros, por el propio Marx con la idea de la realización de la filosofía en la praxis) ni en la concepción de un cambio de hecho posible, ya sea en el sentido de poder ser decidido ya sea en el sentido de poder efectuarse.

De esta manera, la reflexión de Derrida sobre la metafísica se caracteriza por su especial *inmovilidad* y a la vez *inquietud.* La metafísica se ha terminado, la filosofía que sobre ésta se modelaba se ha acabado, pero no es posible *enunciar* este fin porque enunciándolo se desmiente: para enunciarlo es necesario utilizar el lenguaje de la metafísica y hacer una filosofía. Por tanto, no existe superación, no existe otro, sino una despedida infinita, un «largo adiós»[9].

Respecto a la noción hermenéutica de ser-lenguaje y al «panlingüismo» hermenéutico, la originalidad de Derrida consiste en la articulación de la enseñanza de Heidegger en la reflexión francesa sobre el lenguaje, de Saussure y de los estructuralistas. La autosuficiencia del lenguaje, presagiada por Heidegger (el lenguaje como «casa del ser») y defendida conscientemente por Gadamer, era, como hemos señalado, una tesis también estructuralista. La reducción del papel de la subjetividad, otro tema típico de la ontología heideggeriana, era una de las tesis más características del estructuralismo (además de ser una temática muy tratada en la poesía y en la literatura francesa de finales del siglo XIX y principios del XX: pensemos en el *Je est un autre* de Rimbaud, y en Mallarmé). Derrida unifica las dos tradiciones y en particular inserta en la elaboración estructuralista una temática que no aparecía en absoluto y que en la tradición hermenéutica, como hemos visto, poseía un papel esencial, a saber, la historicidad, la temporalidad. De aquí emergen las dos tesis característicamente «propositivas» de Derrida: la noción de *différance* y la noción de *écriture.*

La *différance* es substancialmente lo que Gadamer llama *Zeitenabstand* (la diferencia temporal que nos separa de las obras del pasado y que debemos respetar y recordar en el trabajo hermenéutico), pero desprovista de los caracteres «humanistas», según Derrida. La *différance)* se distingue de la simple diferencia *(différence)* porque *incluye* (dice Derrida) la temporalidad, se trata de una diferencia espacio-temporal, es el diferir, remitir, encontrarse antes-después que encontramos en el tiempo, y a la vez el separarse, diversificarse, desconectarse que se produce en el espacio.

Observamos que para enunciar simultáneamente esta duplicidad nos ha sido necesario escribir la palabra *différance,* cuyo sonido sólo es ligeramente distinto del de *différence.* Por esta razón se justifica la prioridad de la escritura sobre la voz: existe un diferir que se constata cuando se escribe «différence/différance» y que no aparece cuando *pronunciamos* las dos palabras, en sus sonidos. Derrida realiza una inversión del nexo causal entre pensamiento y lenguaje, y entre lenguaje hablado (la voz, la *phoné)* y lenguaje escrito *(grammé).* Ya hemos visto en Gadamer la anterioridad y la inevitabilidad, el carácter «omnicomprensivo» del lenguaje. Ahora, en Derrida esta posición resulta radicalizada. Según Derrida , al igual que Gadamer, no existe un pensamiento «preverbal», una experiencia anterior al lenguaje, pero para Derrida no existe tampoco un lenguaje preescritural, una *voz* que anticipa y funda la escritura (Derrida, como hemos señalado, se aleja profundamente a partir de esto de la temática de la «escrituralidad» típica del pensamiento hebreo y llevada hasta sus ultimas consecuencias por Rosenzweig).

El engaño fundamental del pensamiento que Nietzsche denominaba moral-metafísico consiste en haber relegado la escritura a signo infiel o residuo de la voz, del discurso hablado. Sin embargo, según

[9] Véase la introducción de Vattimo de *La scrittura e la diferenza,* Turín, Einaudi, 1990; véase también I, 1.

Derrida, en la escritura se encuentra la experiencia del ser-lenguaje que la ontología heideggeriana buscaba: se encuentra, sobre todo, la *desposesión* del sujeto ya que la escritura traiciona y supera el querer decir del propio autor y dispone del mismo a su placer, la escritura expone el pensamiento no sólo a la transmisión histórica sino al *hurto*. Además, la escritura es rastro, es decir, indicación presente (visible, empíricamente detectable) que documenta una ausencia (la ausencia de la «cosa»), de la misma manera en la cual la huella documenta el paso de algo que, a todos los «efectos», no está (de este modo la escritura testimonia la *différance)*.

Por último, la escritura se identifica con una modalidad no «presencial», pero sí «diferencial» del ser, ya que posee del ser la ubicuidad y la originariedad. Si nosostros buscamos el sentido autentico de un texto encontramos otros textos, en una cadena de referencias, hasta llegar a la escritura originaria, que probablemente podemos denominar «naturaleza», pero que sólo en cuanto *texto* de Dios ha podido fundar la cadena de las referencias y de los textos. A partir de estas ideas se presenta la fórmula típica de la deconstrucción derridiana: «Il n'y a pas de hors-texte» (trad. esp.: *De la gramatología*, Buenos Aires, Siglo XXI, 1971).

De esta manera, con Derrida asistimos a una singular inversión respecto a la historia de la hermenéutica. En Dilthey, la interpretación no afecta sólo al texto escrito sino a todas las «obras» del espíritu; en Gadamer se produce una extensión ulterior, cada dato de la experiencia es objeto de interpretación (porque cada dato es de naturaleza lingüística); Derrida vuelve al texto pero para afirmar que en cada caso lo que «se da», se ofrece, en la interpretación es el texto, la escritura.

b) *La praxis de la deconstrucción*. Este trasfondo ontológico constituye la parte constructiva, y por tanto substancialmente (y conscientemente) autocontradictoria de una praxis filosófica *irónica* y destructiva (como hemos visto en I, 1). ¿Cómo se ejercita la despedida de la (o la continuación de la) metafísica? ¿Qué estamos haciendo al dar por acabada la metafísica? Teniendo en cuenta que la deconstrucción es el ejercicio propio de la filosofía contemporánea, ¿cómo se realiza ésta?

Ya hemos señalado que para Derrida no existe superación. Para Derrida no existe nada más que hacer que *repetir* la metafísica mostrando su final. Se trata de un recorrer de nuevo de tipo *destructivo:* Heidegger hablaba expresamente de *Destruktion* y Derrida traduce el término como «deconstrucción». Nos queda, por tanto, la «deconstrucción» de la metafísica, no sólo la interpretación de los textos que constituyen

nuestra historia, sino una interpretación deconstruyente, con tendencia a hacer emerger la íntima tendencia hacia la paradoja.

Según la «estrategia general de la deconstrucción» formulada por Derrida en una entrevista de 1971 (se trata de *Positions*, cit.; trad. esp.: *Posiciones*, Valencia, Pre-textos, 1977; el texto más citado de Derrida ya que es el único donde el autor presenta expresamente su posición), la deconstrucción es el procedimiento según el cual a partir de fragmentos de texto, palabras, frases (que constituyen igualmente indicios o «espías» textuales) se deducen ciertas contraposiciones, contradicciones y dualidades, y, por tanto, se procede a mostrar el tipo de dialéctica aporética a las cuales estas dualidades dan lugar: en cierto sentido como hacía Hegel en la *Fenomenología del espíritu*, es decir, mostrando el remitirse recíproco de las determinaciones y la imposibilidad de concretar la una y la otra en una determinación. Sin embargo, todo esto se realiza sin ningún programa constructivo, sin ninguna violencia que lleve a una asignación de significados.

Además, la estrategia de la deconstrucción atraviesa fases distintas: principalmente se trata de individualizar la «pareja conceptual» que da lugar a la aporía y, por tanto, se trata de «deconstruirla» en sentido propio, es decir, señala Derrida, mostrar que existe siempre el privilegio histórico de uno de los dos opuestos (la voz ha sido privilegiada respecto a la escritura, por ejemplo). «En una oposición filosófica clásica», señala Derrida, «no nos encontramos nunca con la coexistencia pacífica de un vis-a-vis, sino con una jerarquía violenta» *(Positions*, París, Minuit, 1972, págs. 56-57). Se trata, por tanto, de «invertir la jerarquía». De esa manera, según Derrida, emerge un nuevo «concepto», «concepto de lo que ya no se deja comprender, aunque sí se dejaba comprender en el régimen anterior» (pág. 57). Sin embargo, esta individualización del nuevo concepto no sucede nunca realmente en los textos derridianos, normalmente Derrida se detiene en la ilustración de un espectro de significados y valores, al término del cual el concepto mismo pierde su determinación y se mantiene envuelto en una aporética sin salida. Se trata, no obstante, de una deconstrucción *edificante*, ya que en este proceso el lenguaje de la metafísica revela su naturaleza más íntima, a saber, la autocontradicción.

En un texto de 1985, Gadamer ha observado: para superar la metafísica «sólo dos caminos parecen dignos de ser recorridos y han sido recorridos [...] Uno es el camino en el cual la dialéctica remonta el diálogo y el coloquio. Éste es el camino que he tratado de recorrer con mi hermenéutica filosófica. El otro, que ha sido mostrado sobre todo por Derrida, es el camino de la deconstrucción» (en *aut aut*, 208, 1985, pág. 7).

16. *Gianni Vattimo*

La principal contribución que ha ofrecido Vattimo (nacido en 1936) a la filosofía hermenéutica consiste en una reinterpretación de la ontología de Heidegger y de Gadamer a la luz del *nihilismo* nietzscheano. La relación entre Nietzsche y la hermenéutica (a la cual ya hemos aludido: véase también I, 5) la plantea Vattimo sobre todo en el sentido de una interpretación de la historia del ser en su fase presente, es decir, en el sentido de lo que el llama «ontología de la actualidad».

El nihilismo representa para Vattimo el desarrollo de la ontología occidental, caracterizada por el progresivo *debilitamiento* (y extensión, también) de la noción (aristotélico-platónica) del ser, hasta que, como decía Heidegger, «del ser no queda nada». La cuestión que se propone Vattimo es: ¿qué actitud debemos adoptar frente a este proceso?, ¿contrastarlo, adoptando una nueva-antigua visión del ser (o del pensamiento)? ¿Aceptarlo como una circunstancia estimulante, es decir, exaltar los «magníficos desarrollos» de la técnica, de la metafísica «realizada» (ya que la reducción del ser a objeto, sobre la cual se funda la técnica, es el primer paso de la metafísica y el punto de arranque de la «aniquilación» del propio ser)? ¿Secundarlo, acogiéndolo como un destino que caracteriza nuestra historia y buscando la «manera justa» de ubicarlo? Es obvio que la mejor solución es la tercera, y en ese contexto, según Vattimo, la hermenéutica puede ser el tipo de filosofía más cercana a los requisitos de la tercera alternativa y, por tanto, la más adecuada a esta época nihilista de la historia del ser.

Vattimo identifica en la hermenéutica la oportunidad de corresponder de la manera justa al *doble trabajo de relativización* realizado en filosofía por el *historicismo* de Dilthey y por el *perspectivismo* nietzscheano. Este doble trabajo desemboca en la hermenéutica con la tesis: el ser es tiempo-lenguaje, y esto significa que toda descripción del ser es transitoria, toda descripción del ser es relativa (respecto a las «formas de vida», a las situaciones histórico-lingüísticas mediante las cuales ha sido formulada). A partir de esto obtiene lo que se puede definir como el *fin de la filosofía fundacional* (véase I, 5; apar. 10), es decir, el fin de la filosofía caracterizada por la pretensión : a) de describir el ser en sus estructuras inmutables y universales (como se hacía en la ontología aristotélica); y b) de describir las formas a priori del conocimiento, también éstas (se supone) dotadas de intemporalidad y universalidad

(como se presenta en la crítica kantiana y en el neotranscendentalismo en todas sus formas, desde Ernst Cassirer a Karl Otto Apel).

Pero, atención, ¿no es quizá ésta una *descripción* de la historia del ser con las mismas pretensiones de universalidad y necesidad que la ontología aristotélica y la filosofía transcendental kantiana? Estrictamente no, responde Vattimo, porque aceptar la disposición *nihilista* de la hermenéutica significa encontrarse preparado para aceptar también el carácter *autorrefutador* de una tesis de ese tipo, es decir, encontrarse preparado para admitir que la tesis de la historicidad del conocer puede ser en sí misma histórico-lingüística, a saber, contingente y perteneciente a cierto lenguaje. Ésta es según Vattimo la diferencia esencial entre una *descripción* del ser y una *interpretación* (de la historia) del ser.

Interpretar significa —como hemos visto en Gadamer: apar. 11— moverse por el interior de una tradición, innovándola en algunos aspectos, pero sin la intención de «romper», de salirse, de encontrar soluciones definitivas. De esta manera, el trabajo realizado por Vattimo sobre la ontología tradicional, es decir, sobre la historia del ser, se caracteriza por la visión de un debilitamiento progresivo que culmina en la época actual, en la cual ya está claro que, para usar de nuevo las categorías de la metafísica (de la filosofía tradicional) sin incurrir en conclusiones paradójicas similares a las que hemos visto que se producen en Derrida, es necesario *atenuar su sentido, debilitar su valor semántico*.

Todo esto ha quedado claro a partir de Dilthey y Nietzsche, a partir del final del siglo XIX y del fin de la hegemonía cultural del idealismo y del positivismo (que ha marcado también la gran y aclamada crisis de la filosofía: véase I, 1), aunque el recorrido comienza mucho antes. Se puede identificar un anuncio crucial en los orígenes del cristianismo. El nihilismo se encuentra sintetizado simbólicamente en la tesis nietzscheana de la «muerte de Dios», pero según Vattimo el nacimiento de Dios es el evento que da comienzo al recorrido de vaciado-debilitamiento nihilista del ser-Dios que se identifica con nuestra cultura. El nacimiento del Verbo, el Verbo hecho hombre, es la *kénosis*, el vaciado y la disminución, la «secularización» del ser convertido en lenguaje. El ser-lenguaje, en estos términos, se ha convertido en tiempo: texto, obra, escritura...

Como se puede comprobar, la idea pareysoniana (y neognóstica) del vínculo de necesidad que relaciona a Dios y lo negativo, a Dios y al mal, se desarrolla en Vattimo, discípulo de Pareyson, en una dirección sutilmente distinta. En cierto modo, Vattimo ofrece los argumentos de la contemporaneidad histórica y social (argumentos «relacionados con la época») para apoyar el trasfondo ontológico que Pareyson

ha formulado a través del curso del camino de su pensamiento. Lo que en Pareyson se presenta con las modalidades clásicas de una reflexión sobre el sentido del ser, en Vattimo se traduce en una reflexión sobre la *historia* (de nuestras visiones) del ser y sobre su *destino* (en Vattimo, al haber sido también discípulo de Löwith, es más fuerte la huella de la hermenéutica y del historicismo).

Para apoyar su interpretación de la «historia del ser», Vattimo, en distintas fases de su pensamiento, se sirve de argumentos heterogéneos: las tesis de Jean-François Lyotard sobre la postmodernidad (el fin de la filosofía fundacional se encuentra equiparada a lo que Lyotard llama el fin de las «grandes narraciones»: véase II, 4), la teoría weberiana y löwithiana de la *secularización* (el debilitamiento del logos filosófico occidental se ve como equivalente del proceso de secularización que ha llevado a la inmanentización de los valores religiosos), el pluralismo y el relativismo de la teoría de los *juegos lingüísticos* (véase Wittgenstein, II, 1, apar. 17) y del *postestructuralismo* francés (entendidos como formas de realización de perspectivismo nietzscheano y, por tanto, de la tesis nihilista «no poseemos nunca la verdad»), los argumentos críticos de la *Escuela de Frankfurt* (el nihilismo, como consciencia crítica de los frankfurtianos —véase II, 3, apar. 4— rechaza toda adquisición cierta y en esto se diferencia de la visión demasiado «tranquilizadora» y confiada del lenguaje que, según Vattimo, se encuentra presente en la hermenéutica de Gadamer) y, por último, la noción de *post-histoire,* presentada por Arnold Gehlen (véase I, 5 y II, 4) (el fin de la filosofía fundacional es también el fin de una visión *progresiva* de los eventos, fin del énfasis sobre lo «nuevo» que ha dominado la modernidad).

Contrariamente a lo que podría pensarse, para Vattimo el nihilismo hermenéutico no es destructivo, sino *edificante,* al menos en el sentido kierkegaardiano de la destrucción que edifica. Vattimo rechaza la evidencia fundacional de la metafísica cartesiana (véase en particular *Filosofia '88,* Roma-Bari, Laterza, 1989), aunque para dar cuenta y proponer una idea de evidencia como «desfondamiento» (véase, por ejemplo, *Más allá del sujeto,* cit.), es decir, como «evento que transforma la consciencia (recordemos el poder transformador de la obra de arte según Gadamer, apar. 10), «la desplaza y la aparta» como experiencia que no instituye una estructura de sentido, sino que, por el contrario, se presenta relevante al no ser encuadrable, no integrable en ningún «proceso constitutivo». Evidencia, por tanto, que no confirma ni refuerza el sujeto, sino que lo desplaza «fuera de sí» (pág. 79).

La interpretación de la ontología occidental a la luz del nihilismo ofrece además, según Vattimo, algunas oportunidades ético-prácticas y

permite resolver algunos nodos cruciales o cuestiones no resueltas de la filosofía contemporánea en general y de la tradición hermenéutica en particular.

Sobre todo: a) la visión del proceso de debilitamiento progresivo del ser permite conservar el sentido tradicional de hacer filosofía, incluso excluyéndose de la misma el carácter «fundacional» y las pretendidas universalidad y necesidad. Vattimo no comparte la hipótesis de un fin del lenguaje de la metafísica como fin de la filosofía, defendida por Derrida o por Rorty (véase II, 1, apar. 24) respecto a la herencia de Heidegger (véase apar. 9), ni tampoco alienta la reconstrucción de la racionalidad kantiana sobre bases lingüísticas propuesta por Karl Otto Apel (véase II, 3). Según Vattimo, la tarea de la filosofía es la de un ejercicio «total», aunque (o mejor dicho, gracias al hecho de que) esa totalidad se presenta «incompleta» y reducida en sus pretensiones de exhaustividad y definitividad.

En segundo lugar: b) Vattimo piensa que la relativización hermenéutico-nihilista de la verdad es un presupuesto esencial para restablecer las condiciones de la ética. Si, de hecho, la pluralidad y la historicidad de la verdad tienen como efecto la imposibilidad de fundamentar el bien y otros valores éticos, se refuerza, también, la idea de que son incapaces de fundamentar la violencia y la opresión (se trata de una idea similar a la tesis central del racionalismo crítico popperiano: véase II, 5, apar. 2). Pero no sólo esto: lo que emerge de la historia del nihilismo, del proceso de debilitamiento de las estructuras estables del ser es precisamente el valor evangélico de la *caridad (pietas).* Según Vattimo, en la renuncia al mito absoluto de la verdad y en la apertura a la multitud de mitos que constituyen el ser-lenguaje-tiempo resuena la prescripción evangélica del amor. La caridad es, por tanto, el residuo íntimo, el último valor que emerge de la histórica del ser y que acompaña y sostiene el relativismo nihilista.

En tercer lugar, clásico problema: c) se trata de la cuestión de la ciencia: teniendo en cuenta que no se produce descripción sino sólo interpretación ¿cuál es/cuál debe ser la actitud hermenéutica frente a la postura innegablemente *descriptiva* del saber científico? Según Vattimo, no existe enemistad entre hermenéutica y ciencia ya que existe una raíz común nihilista entre ambas; de hecho, las dos surgen de la historia del ser, ambas, por su naturaleza, secundan el vaciado y la consumición del ser. El objetivo de la hermenéutica no es, por tanto, enfrentarse a la ciencia, sino recordar a ésta sus raíces nihilistas impidiendo que una excesiva confianza sobre la definitividad de sus propios resultados la conduzca a posiciones peligrosamente decisionistas.

Por último: d) en el nihilismo existe cierta *prioridad del arte* que se corresponde con la prioridad que le otorga la hermenéutica a los hechos estéticos. La visión del ser-lenguaje-tiempo es visión de un ser estéticamente determinado, compuesto de mitos, representaciones y narraciones. Según Vattimo (y al igual que su maestro Pareyson), esto no autoriza en absoluto una visión «esteticista» del ser o de la filosofía. En el nihilismo existe, por el contrario, una transvalorización del arte: el arte, la experiencia estética es hoy portadora de una *alta* experiencia de verdad (recordemos de nuevo la noción gadameriana de la verdad del arte como *transformación).* El arte puede encarnar actualmente las funciones propias que en un tiempo tuvo la religión —como ya habían intuido Schelling, Hegel o Hölderlin en la época de las primeras formulaciones del programa idealista—, pero es necesario que sea consciente, que se encuentre preparada para «reencontrar la propia esencialidad», para reconocerse como «religión secularizada». Por otro lado, la religión debería tener en cuenta la enseñanza nihilista del arte y «comenzar a pensar en términos menos dogmáticos y disciplinarios» *(Oltre l'interpretazione*, Roma-Bari, Laterza, 1994).

17. *Las hermenéuticas especiales*

a) *Emilio Betti* (1890-1968) ha sido considerado como uno de los padres de la hermenéutica del siglo XX. En su *Teoria generale dell'interpretazione*, en dos volúmenes (Milán, Giuffrè, 1955 y 1990; una versión más breve, publicada originariamente en alemán, ha sido traducida al italiano en 1987: *L'ermeneutica come metodologia generale delle scienze dello spirito,* Roma, Città Nuova), retoma la reflexión metodológica desarrollada por Schleiermacher y Dilthey y reafirma la objetividad del trabajo interpretativo y, por tanto, la naturaleza a todos los efectos «científica» de las ciencias del espíritu cuyo comprender es de naturaleza interpretativa. La reflexión de Betti surge del plano de la experiencia jurídica, y sólo posteriormente se extiende a todo el proceso interpretativo hasta dar lugar a una «teoría general». La exigencia de objetividad, la postura primordialmente *metodológica,* colocan a la hermenéutica bettiniana en los antípodas de la reflexión de Gadamer, Pareyson y de otros hermenéuticos que tienden a reivindicar la naturaleza filosófica y no metodológica del problema de la interpretación.

b) *Eric D. Hirsch* (nacido en Tennessee en 1928), como Betti, saca a la luz la pretensión de objetividad y la postura metodológica de la hermenéutica, aplicándola sobre todo a la crítica literaria. La *intención del autor* es el objeto que el trabajo hermenéutico debe descubrir y para que la operación se encuentre provista de cierta objetividad es necesario distinguir metodológicamente entre

el significado del texto, es decir, aquello que el autor ha querido significar, y la significación, es decir, la relación entre el significado originario y los significados añadidos y superpuestos por los lectores y críticos. La interpretación consiste en ese trabajo riguroso de reconstrucción de los significados, mientras que la crítica es un reconocimiento de la «significación». La obra principal de Hirsch es *Validity in Interpretation* (New Haven, Yale University Press, 1967).

c) *Peter Szondi* (nacido en Budapest en 1929 y muerto, por suicidio, en Berlín en 1971) es el exponente de una hermenéutica literaria que se presenta como alternativa y polémica a la filosófica de Dilthey y otros autores contemporáneos y que se inspira principalmente en Schleiermacher. El pensamiento de Szondi presenta un modo de integración, en el plano de la teoría de la literatura, entre hermenéutica e idealismo, hermenéutica y pensamiento crítico. Szondi recibe la influencia de Lukács, Benjamin, Adorno, y propone una «ciencia de la literatura» que retome el discurso originario del idealismo alemán y en particular de la *Estética* de Hegel donde la interpretación de las obras de arte tenga en cuenta el problema de la producción o de lo que Adorno llamaba la «lógica del ser producido» (véase el importante ensayo *Versuch über das Tragische,* tesis doctoral, de 1961, donde se especifican las raíces estético-poéticas de la relación de Szondi con el pensamiento negativo (en *Schriften,* vol. I, Frankfurt, Suhrkamp, 1978). De esta manera, Szondi se convierte en el defensor del retorno a una «hermenéutica material» que se adhiera a la praxis crítica fundada en la concepción moderna del arte. Por tanto, crítica y hermenéutica convergen en la hipótesis de Szondi, donde se defiende la idea de una nueva autonomía de la hermenéutica literaria frente a la teológica y jurídica *(Introduzione all'ermeneutica letteraria,* póstumo, de 1975, trad. it. Parma, Pratiche, 1979).

d) Relacionado con Szondi, pero también con Gadamer, se encuentra Hans Robert Jauss (nacido en Göttingen en 1921), fundador de la «estética de la recepción». El núcleo de la posición de Jauss (véase *Experiencia estética y hermenéutica literaria,* 1982, Madrid, Taurus, 1992, especialmente el vol. II) se encuentra constituido por una rehabilitación, en estética, del momento de la «recepción», es decir, de la fase efectiva de disfrute de la obra de arte. En este sentido, Jauss pone especialmente el acento en la noción gadameriana de *Wirkungsgeschichte,* la «historia de los efectos» de la obra de arte, de sus sucesivas interpretaciones. La orientación hermenéutica promovida por Jauss ha dado origen a la «Escuela de Constanza», la ciudad en la cual Jauss ha sido profesor desde 1966 a 1987, y donde publicó en 1967 el importante ensayo «La historia de la literatura como provocación de la ciencia de la literatura», que rápidamente suscitó un gran interés.

Según Jauss, el «nuevo paradigma hermenéutico» consiste en haber otorgado una peculiar importancia, y cierta prioridad, al momento de la «aplicación», es decir, a la interpretación orientada al momento circunstancial en el cual «hacemos uso» del texto. Este proceso, que la hermenéutica jurídica llama la «concretización» *(Experiencia estética y hermeneútica literaria,* cit., vol. II), ha

asumido una nueva dignidad en la hermenéutica filosófica (donde se contrapone al proceso teorético de la «concretización» del particular en el universal) y ha encontrado, a partir de la estética de la recepción, su camino también en el ámbito de la hermenéutica literaria. Según Jauss, la prioridad de la aplicación legitima la autonomización de la hermenéutica literaria, como había previsto Szondi. Gadamer ha respondido a las críticas de Jauss (en «Zwischen Phänomenologie und Dialektik», en H. G. Gadamer, *Gesammelte Schriften*, vol. II, Tübingen, Mohr, 1986, págs. 13-14) confirmando la imposibilidad de liberarse de los caracteres necesarios de la interpretación (pertenencia al proceso histórico, extrañeza y fusión de los horizontes, no realización completa del proceso interpretativo) sacados a la luz por la hermenéutica filosófica.

Otro exponente de la Escuela de Constanza es *Wolfgang Iser* (nacido en Marienberg en 1926), el cual ha desarrollado una fenomenología de la lectura a partir de los presupuestos de la estética fenomenológica de Roman Ingarden (1893-1970). En el ensayo de 1970, *Die Appelstruktur der Texte. Unbestimmtheit als Wirkungsbedingungen literarischer Prosa* (Constanza, Konstanzer Universitätsreden, 1970), Iser profundiza sobre la temática hermenéutica de la naturaleza relacional del texto (la obra halla su propia realidad en el encuentro con el disfrutador-lector) caracterizando el texto literario a partir de la categoría de *indeterminación:* «la indeterminación tiene la función de activar las ideas del lector haciéndolo partícipe de la ejecución del intento propuesto en el texto»; a diferencia de los textos de tipo científico informativo, el texto literario no «existe» más allá de su ser leído y formulado, pero «si para un texto el ser leído es el elemento más importante de su estructura, la verdad del texto se encuentra en la situacionalidad de los lectores concretos, no en el objeto que éstos correcta o incorrectamente expresan o representan. La indeterminación además se expresa en los «espacios vacíos», los cuales «no son una ausencia, sino que constituyen un punto de partida fundamental para la eficacia del propio texto». (Véase también W. Iser, *Der Implizite Leser*, Múnich, Fink, 1972.)

e) El movimiento del *textualismo* americano, desarrollándose en las décadas de los setenta y de los ochenta, se coloca entre la hermenéutica, la crítica literaria y la teoría de la cultura. El término (acuñado por Richard Rorty: «Idealismo ottocentesco e testualismo novecentesco», en *Consequences of Pragmatism*, cit., págs. 139-159) reúne una variedad de posiciones internas de la crítica literaria estadounidense unidas sobre todo por la reacción al *new criticism* y al estructuralismo. El aspecto más relevante del textualismo es la apertura de la reflexión sobre la crítica y sobre el hecho literario a temáticas y procederes de tipo «filosófico»: en esto se expresa, de hecho, ese «filosofarse de las *humanities*» que en aquellos años actuaba como correlato de la «cientificación» de la filosofía americana pretendida por la tradición analítico-neopositivista (véase I, 2).

Contra el anti-subjetivismo y el anti-historicismo del *new criticism* y de la crítica estructuralista, el textualismo se presenta como una oleada reactiva análoga a la del postestructuralismo y la de los movimientos neonietzscheanos europeos (véase II, 4): sus referentes principales son Nietzsche, Heidegger,

Michel Foucault y, sobre todo, Jacques Derrida (véase apar. 15), de tal forma que la historia del textualismo puede hacerse coincidir con la historia de la penetración de la deconstrucción en América a partir de 1966, año de la conferencia derridiana en la Johns Hopkins University (véase J. Culler, *On Deconstruction*, Nueva York, Cornell University Press, 1982; trad. esp.: *Sobre la deconstrucción*, Madrid, Cátedra, 1984).

El textualismo tiene una clara importancia en el ámbito metafilosófico: su ontología básica, como ha señalado Rorty, es una problemática típica de la tradición idealista a partir de Berkeley: «en el siglo pasado hubo filósofos que sostuvieron que no existe nada más allá de las ideas. En nuestro siglo hay personas que escriben como si no existiese nada más allá de los textos» («Idealismo ottocentesco e testualismo novecentesco», cit.). Al igual que los pensadores de la tradición idealista, los textualistas poseen una actitud de antagonismo frente a las ciencias de la naturaleza; como los idealistas, niegan la posibilidad de una relación con la «desnuda» realidad; por último, como los idealistas defienden cierta prioridad *romántica* del arte: toda actividad cultural consiste en el ensamblaje de ideas sin nexo de conformidad con estados de cosas, en la construcción textual. La única divergencia relevante es que el «construccionismo» idealista se presenta como una respuesta filosófica «verdadera» o «auténtica» al problema de la metafísica, el textualismo, en cambio, no hace referencia a una disciplina bien definida y consolidada, la filosofía, capaz de construir una «arquitectura» de los saberes. El textualismo —de esta manera concluye Rorty el paralelismo— representa una forma «postfilosófica» del romanticismo, mientras que el idealismo representaba su variante filosófica.

Los lazos con la hermenéutica son por tanto evidentes. Sin embargo, en el textualismo se expresaría cierta destinación «disolutiva» de la hermenéutica: «La cuestión que nos lleva desde Hegel a Nietzsche», escribe Ferraris en *La svolta testuale* (cit., pág. 26), «Heidegger, Gadamer, Derrida, y hasta los textualistas más recientes, se presenta por tanto como una serie de éxitos paradójicos: la centralidad de la tradición se resuelve en una absoluta libertad hermenéutica y en un escepticismo radical respecto al valor de verdad de los textos; el humanismo que anima el recurso al lenguaje y a la historicidad cede progresivamente el puesto a un humanismo mucho más determinado que el de la línea «científico-kantiana»; el análisis de las *Humanities* se aleja cada vez más del sentido común y tiende a proceder mediante deconstrucciones y paradojas que para ser alcanzados deben ser arbitrarios».

En la acepción rortyana, la expresión «textualismo» se refiere sobre todo al grupo de los «Yale Critics» (Geoffrey Hartman, J. Hillis Miller y Paul de Man, de los cuales ya hemos hablado: véase apar. 15), pero también al «destruccionismo» de Willian Spanos y de Paul A. Bové, que realizan una relectura original, distanciándose de Derrida, del programa heideggeriano de una «destrucción» de la historia de la ontología, el *paracriticismo* de Ihab Hassan, teórico de una crítica abiertamente postestructuralista; las teorías del crítico y ensayista Harold Bloom, junto al grupo de Yale, cuya notoriedad emerge en 1973 con *The Anxiety of Influence* (Oxford, Oxford University Press).

La desembocadura de la línea idealista-hermenéutica en el pragmatismo encuentra en las teorías de *Stanley Fish* una realización ejemplar (*Is There a Text in this Class?*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1980; sobre Fish véase también Rorty, *Philosophical Papers*, cit., vol. I, cap. 5). La tesis de Fish consiste en que la validez de la interpretación es un problema que afecta a la comunidad interpretativa; por tanto, el criterio último para valorar la literariedad de un texto es la aprobación institucional; las normas de la interpretación son el «de hecho» normativo en el cual se ubican («el error es pensar en la interpretación como en una actividad que necesita vínculos, cuando en realidad la interpretación es una *estructura* de vínculos»).

f) *La relación hermenéutica-religión* es obviamente muy estrecha e históricamente prioritaria. De hecho, es desde el interior de los problemas de exégesis, con la Reforma protestante, de donde nace la hermenéutica como disciplina autónoma.

Respecto al nexo entre la hermenéutica filosófica de este siglo y la reflexión teológica, hay que señalar de manera particular la «nueva hermenéutica», una corriente de teólogos que recuperando a Heidegger y Gadamer conciben la relación entre hombre y Dios, y entre el teólogo y el texto, en términos ontológico-lingüísticos. Los antecedentes de esta posición son, en teología, Rudolf Bultmann (1884-1976), que recurriendo al existencialismo ha defendido los métodos de la «desmitificación» y de la «interpretación existencial» en la lectura de los textos sacros (véase la discusión con R. Bultmann y K. Jaspers, *Die Frage der Entmythologisierung*, Múnich, Piper, 1954), y Karl Barth (1886-1968), que ha sostenido la centralidad absoluta de la «Palabra de Dios» en la experiencia religiosa.

Los principales exponentes de esta corriente son *Ernst Fuchs* (nacido en Heilbronn en 1903) y *Gerard Ebeling* (nacido en Berlín en 1912), que ha sido discípulo durante un tiempo de Dietrich Bonhoeffer (1906-1945). Con *Hermeneutik*, de 1954, Fuchs reintroduce el vocablo «hermenéutica» en teología y anticipa muchas temáticas propias de la discusión sobre la hermenéutica filosófica en la década de los sesenta. Discípulo de Bultmann en Marburgo, donde desde 1923 enseña Heidegger, conoce a Ebeling a principio de la década de los cincuenta y comienza una fecunda colaboración con el mismo (de Ebeling véase *Wort und Glaube*, Tübingen, Mohr, 1960).

La perspectiva desarrollada por Fuchs y Ebeling consiste sobre todo en una radicalización de las tesis bultmannianas según la cual la interpretación de los textos sacros no es sólo un episodio del trabajo teológico sino que constituye su centro. Bultmann había propuesto una relectura del Nuevo Testamento a partir del doble método de la desmitificación actualizadora y de la interpretación existencial; Fuchs y Ebeling, en parte apoyándose en las posiciones del segundo Heidegger y de Gadamer, entienden la revelación como evento lingüístico: en el centro de la atención del teólogo no se encuentra la existencia del hombre, sino el lenguaje mismo, en cuyo interior el hombre se halla originariamente y del cual recibe verdad y significado.

A partir de esto se justifica la recuperación de la instancia fundamental de la teología de Barth —la centralidad de la Palabra— y la instancia fundamental del pensamiento de Bultmann: la necesidad de «hacer hablar» al lenguaje bíblico de un modo siempre nuevo, en el interior de la existencia histórica del hombre (véase AA.VV., *La teologia contemporanea*, Génova, Marietti, 1980, pág. 212).

g) En Dilthey y en Gadamer, la hermenéutica nace y se desarrolla en estrecha relación con el problema del conocimiento histórico. Entre los discípulos de Heidegger en Marburgo en la década de los años veinte, junto a Hanna Arendt, Jonas y Herbert Marcuse, se encontraba *Karl Löwith* (1897-1973), un pensador e historiador de la filosofía cuya investigación se define como una crítica del historicismo propuesta desde un pensamiento de la historicidad. La peculiar relación, casi paradójica, que la hermenéutica mantiene con la historicidad (véase I, 5: ésta se entiende como una continuación y a la vez como una superación del relativismo historicista) encuentra en Löwith una caracterización precisa. Löwith se presenta como uno de los más radicales críticos del historicismo, aunque a partir de la idea de que «la historicidad esencial del hombre es en sí mismo un producto histórico» (véase A. Dal Lago, «L'autodestruzione della storia», en *aut aut*, 222, 1987, págs. 14-15). Por tanto, para Löwith el abandono del historicismo no es un abandono de la historia, sino, al contrario, un descubrimiento de la *circularidad* natural que la constituye y que Nietzsche ya había expresado con la categoría de «eterno retorno».

Los textos löwithianos más relevantes como contribuciones a la temática hermenéutica de la historicidad son *Meaning in History* (cit.); *Gesammelte Abhandlungen. Zur Kritik der geschichtlichen Existenz* (Stuttgart, Kohlhammer, 1960); aunque su libro más importante es el amplio estudio histórico *Von Hegel bis Nietzsche* (Zúrich-Nueva York, Europa Vlg., 1941). Según Löwith, con Hegel se concluye un recorrido de la filosofía en la época moderna, y Kierkegaard y Marx son los testimonios y los teóricos de este final. Tras la influencia de estos filósofos se provoca un doble recorrido en la filosofía contemporánea que se concreta en la división entre historicismo y relativismo. La alternativa quizá se abra con Nietzsche y con una hipótesis de filosofía de la naturaleza que se ubica más allá del relativismo historicista para descubrir la eternidad del círculo, la intemporalidad paradójica del eterno retorno.

La crítica löwithiana al historicismo desemboca, por tanto, en una forma de «naturalismo». La *pars destruens* de su análisis, es decir, la crítica defendida en *Meaning in History*, donde Löwith retoma y desarrolla el concepto weberiano de «secularización», obtuvo una particular resonancia en los círculos filosóficos. Para Löwith las modernas filosofías de la historia tienen su origen más profundo y más alejado en la visión cristiano-escatológica que ya destaca en Agustín, se retoma en la época medieval y se completa en la época moderna. La modernidad, por tanto, con la centralidad proyectada sobre la noción de «progreso» se revela como una transcripción inmanentizada de la escatología cristiana (y hebrea): y es justo la disonancia generada por esas transcripciones lo que provoca que se culmine en el relativismo y en el nihilismo contemporáneos.

Los análisis de Löwith han sido retomados y desarrollados por otros autores más o menos directamente relacionados con la hermenéutica (véase apar. 16). En los años sesenta, su teoría de la secularización ha sido sometida a crítica por Hans Blumenberg (véase apar. 18). Gadamer ha criticado el naturalismo «estoico» que Löwith contrapone al historicismo y a la moderna ciencia de la naturaleza surgidos del espíritu «cristiano-modernista» *(Ermeneutica e storicismo*, cit., págs. 198-400).

Algunos continuadores de la «escuela histórica» como *Erich Rothacker* (1888-1967), discípulo de Dilthey, y el neokantiano *Heinz Heimsoeth* (1886-1975) han tenido cierta importancia en el desarrollo de una comparación entre historia (de la filosofía) y hermenéutica filosófica. Heimsoeth propuso una «historia de los conceptos» que tuvo una notable influencia entre los filósofos de su generación (la obra principal, *Die sechs grossen Themen der Abendländischen Metaphysik*, Stuttgart, Kolhammer, 1921 y 1965); Rothacker fundó en Bonn en 1955 el «Achiv für Begriffsgeschichte» donde se ha formado Karl O. Apel) y es autor de un gran *Handbuch der Philosophie* (1921-1934: véase especialmente el vol. IV, *Geschichtsphilosophie*, de 1934, y el II, sobre la lógica de las ciencias del espíritu, 1927).

Gadamer especifica su propia posición respecto a Rothacker en el ya citado ensayo de 1965 (págs. 384-385) refiriéndose a uno de los últimos trabajos del eminente estudio *Die dogmatische Denkform in den Geisteswissenschaften und das Problem des Historismus* (Mainz, 1954). Rothacker posee el mérito de haber revalorizado el concepto de dogmática, es decir, de producción teórica, precisando, sin embargo, su naturaleza contextual e histórica. Las dogmáticas (incluida la representada por la metodología cognoscitiva de las ciencias naturales) son el objeto (como para Dilthey) del conocer histórico, el cual respecto a éstas sobre todo suspende las pretensiones de verdad.

Por tanto, para entender una teoría desde la óptica rigurosamente historicista de Rothacker, es necesario sobre todo pensar que *no puede ser verdadera:* se abre, de esta manera, la condición de una correcta visión de la multiplicidad. En un segundo nivel, la dogmática posee una función correctiva respecto a la naturaleza crítico-evolutiva del saber histórico. Ésta se corresponde con una actitud distinta, con tendencia a aprehender la procesualidad del desarrollo: «Esto significa», escribe Gadamer, «que el relativismo no tiende al infinito, sino que posee claros límites. Esto no pone en peligro la inmanente "objetividad" de la investigación» (pág. 385).

Para una caracterización de las relaciones entre hermenéutica e historia puede seguirse el debate entre Gadamer y *Reinhart Koselleck* (nacido en 1923), historiador y estudioso del pensamiento político. Koselleck es autor de un importante estudio sobre la patología de la sociedad burguesa, *Kritik und Krise* (Friburgo-Múnich, Alber, 1959), y del fundamental texto sobre la comprensión histórica en el cual realiza un minucioso análisis semántico de términos como «historia», «tiempos modernos» o «revolución»: *Vergangene Zukunft. Zur Semantike geschichtlichen Zeiten* (Frankfurt, Suhrkamp, 1979). En ocasión del quintooctogésimo cumpleaños de Gadamer, Koselleck ha propuesto una aplicación de las tesis metodológicas de Heidegger y Gadamer en el ámbito de la historiografía. La intervención, con respuesta de Gadamer, ha sido publicada en 1987: *Hermeneutik und Historik* (Carl Winter Universitätverlag, 1987).

18. *Márgenes y desarrollos de la hermenéutica*

De todo lo que hemos dicho hasta el momento debe quedar claro que los temas problemáticos y los componentes de la hermenéutica son diferentes. A una verdadera y genuina «guerra de las hermenéuticas» (la expresión es de Ricoeur) en la década de los años setenta, le ha seguido una situación donde existe una gran pluralidad de posiciones que comparten un mismo trasfondo de afinidades respecto a algunas premisas generalmente no discutidas: la circularidad del comprender, la importancia del lenguaje y de la historicidad, y las referencias a Heidegger, a la fenomenología, al existencialismo y al historicismo.

Los temas más debatidos en el desarrollo de la hermenéutica son aquéllos que constituyen temáticas «limítrofes» con otras corriente filosóficas: la cuestión del sujeto (véase I, 3) y, relacionada con ésta, la del fundamento (véase I, 5); la cuestión del «otro pensamiento» (véase I, 1), la búsqueda de una racionalidad alternativa a la técnico-científica y a la metafísica (véase I, 4). Justo después de la publicación de *Verdad y método*, se iniciaron recorridos en los cuales se realizaban ejercicios de comparación con la filosofía analítica (Apel), con el postestructuralismo (Frank), con la fenomenología (Ricoeur) y con el nihilismo nietzscheano (Vattimo). Los dos debates de más amplia resonancia han sido, en el periodo de las décadas de los años sesenta y setenta, el producido con la teoría crítica, y en la década de los ochenta, con el deconstruccionismo. Desde principios de la década de los sesenta, además, desde el interior de la hermenéutica y del heideggerianismo nacía el movimiento de «rehabilitación de la filosofía práctica» (véase I, 5), que constituía un nuevo territorio consolidando algunas tesis hermenéuticas y señalando la diversidad de la filosofía de la interpretación respecto a otras posiciones filosóficas.

Además, se profundizaba sobre la relación (de continuidad o de distanciamiento) de la hermenéutica con sus propias raíces en la filosofía del siglo XIX alemán, con el idealismo y el romanticismo: una problemática que como hemos visto es típica del pensamiento pareysoniano y que involucra a distintos autores alemanes e italianos.

De forma sintética se pueden distinguir cuatro centros temáticos o líneas directrices para orientarse en la literatura hermenéutica desde la

década de los años sesenta hasta hoy: 1) rehabilitación del «mundo de la vida», de la esfera de la *praxis*, del horizonte de la historia como dominio posible de una filosofía no objetivista, no definitorio-axiomática, ni abstracta, aunque no «dimisionaria»: dentro de esta categoría se pueden incluir los teóricos de la filosofía práctica, desde Arendt a Bubner, las reflexiones posthistóricas de Ritter, Blumenberg y Marquard y la ética ontológica y la bioética de Hans Jonas; 2) recuperación de los nexos con los antecedentes históricos de la hermenéutica y del pensamiento alemán (kantismo, romanticismo, idealismo): proceder que se encuentra en la base del trabajo de autores como Henrich, Pöggeler, Verra o Frank; 3) extensión de las tesis heideggeriano-hermenéuticas en relación con otros sectores de la filosofía contemporánea (filosofía analítica, postestructuralismo, teorías del lenguaje, fenomenología) o, de manera inversa, apertura de estas últimas a las tesis heideggeriano-hermenéuticas: véase las posiciones de Eco, Sini, Frank, Tugendhat o Rovatti; y 4) desarrollo de las problemáticas heideggerianas y nietzscheanas en diálogo o enfrentamiento crítico con la hermenéutica, o desarrollo de aspectos concretos del pensamiento de los maestros de la hermenéutica.

a) La investigación gadameriana sobre la filosofía práctica, después de *Verdad y método,* se ha desarrollado dentro de una comparación constante con la reflexión ético-política de otros autores relacionados con él por una común formación fenomenológico-existencial. No se trata exactamente de una «aplicación» de las tesis hermenéuticas al ámbito de lo ético y lo político, sino, más bien, de un uso de algunas temáticas y presupuestos propios de la ontología hermenéutica en una investigación sobre nuevas modalidades del pensamiento político a partir de la «crisis» de la racionalidad instrumental de orientación weberiana. Esta última (véase I, 5) tiene como consecuencia inevitable la separación entre ética y política y, por tanto, por un lado debe contemplarse el desarrollo de una moral abstracta e individualista y, por el otro, debe atenderse a una visión puramente técnica y pragmática de la política.

Se trata de una «rehabilitación» de la esfera de lo político, concebida como una reapertura de las condiciones para una reflexión racional en el ámbito de la ética que ha involucrado a distintos pensadores y que se ha presentado en los términos de una recuperación del aristotelismo o del kantismo. En la década de los setenta, el debate sobre la filosofía práctica (véase I, 5, y II, 5) ha afectado a todos los principales exponentes de la filosofía alemana y se ha extendido también más allá de la propia Alemania [véase Volpi, «Tra Arsistotele e Kant», en C. A. Viano (ed.), *Teorie etiche contemporanee,* Turín, Bollati Boringhieri, 1990, págs. 130-131].

El aspecto más interesante en el ámbito metafilosófico del movimiento es la hipótesis de una racionalidad «distinta» (en Gadamer y en otros partidarios

del neoaristotelismo), o de una «extensión» de la racionalidad (en Habermas, Apel y otros defensores de una recuperación del kantismo), que se presenta como continuación de la investigación heideggeriana y fenomenológica de «otro» pensamiento respecto al metafísico o técnico-científico (véase I, 1 y 4) y con la idea exitencial-hermenéutica de una praxis de la verdad y de la filosofía más allá del método las ciencias (véase apar. 11).

Una rehabilitación de lo político en clave neoaristotélica ha sido propuesta por *Hannah Arendt* (1906-1975), específicamente en *Vita activa,* el importante ensayo de 1958 en el cual se describe una antropología basada en la esfera pública y en la interacción social. Arendt distingue tres modos en el obrar: el trabajo (la actividad mediante la cual la vida se reproduce o se conserva), la *poiesis* (el obrar artístico-productivo, o también la actividad técnica mediante la cual el hombre produce cosas e instrumentos) y, por último, el obrar verdadero y propio, la actividad propiamente humana que nace de la coexistencia de los individuos, del encuentro de las respectivas diferencias. Este último tipo de actividad coincide con el concepto aristotélico de *praxis* y no ha sido tenida en cuenta, en términos generales, ni por la racionalidad moderna, tecnocrático-capitalista que neutraliza la interacción social sometiéndola a los imperativos del poder y de la producción, ni por la teoría marxista que exclusivamente ha conseguido concebir el concepto de praxis en términos de una enfatización del concepto de trabajo.

El terreno de la *praxis* es la sede más apropiada para alcanzar una elaboración de la categoría de lo político que se conecta a una antropología no totalitaria y no tecnocrática. De hecho, la identidad humana no se constituye en la intimidad de la consciencia, ni en la sociedad entendida como esfera de las necesidades, del trabajo y de la reproducción, sino en la interacción que constituye el ser como «ser para los demás». Las tesis de Arendt han sido retomadas y desarrolladas por distintos autores (véase II, 3) y actualmente se encuentran en el centro del debate sobre la redefinición de lo político después de la crisis del marxismo y el fin del sistema soviético.

Joachim Ritter (1903-1974), discípulo de Heidegger y de Cassirer y exponente de la corriente «rehabilitación de la filosofía práctica», se ha formado con Heimsoeth y ha sido codirector, junto a Gadamer, del Archiv Für Begriffgeschichte de Bonn. Utilizando los parámetros hermenéuticos en el análisis histórico-filológico, Ritter propone una reactivación del pensamiento de Aristóteles y de Hegel que se expresa en los ensayos contenidos en su obra principal, *Metaphhysik und Politik,* de 1969 (cit.). La notoriedad de Ritter se encuentra conectada sobre todo al éxito de su ensayo de 1957 «Hegel und die französische Revolution» (en *Metaphysik und Politik,* cit.), uno de los trabajos más leídos y discutidos de la literatura hegeliana en todo el mundo. También es importante su colección de ensayos sobre el problema de la subjetividad en Hegel y en la filosofía contemporánea, *Subjektivität. Sechs Ausfsätze* (Frankfurt, Suhrkamp, 1974), en la cual identifica en el nacimiento del sentido histórico y de la consciencia de la tradición un contramovimiento «compensador» respecto a la ideología de la subjetividad como *tabula rasa.*

Junto a Gadamer y Arendt, Ritter asistió a los cursos heideggerianos sobre Aristóteles en la década de los años veinte, y a partir de éstos concibió uno de los principios básicos del neoaristotelismo: la rehabilitación de la idea aristotélica de *ethos*. «El *ethos*», escribe en *Metaphysik und Politik* (cit.), «es para Aristóteles [...] la morada habitual y, por tanto, la "costumbre" ligada específicamente a todo lugar concreto. El ámbito ético comprende, por tanto, los usos, las costumbres, las usanzas, las formas de comportamiento justo y conveniente en el sentido de la virtud, pero también las instituciones que sostienen estas formas de comportamiento». Ritter contribuye de esta manera a definir el terreno de un saber impuro, práctico-pragmático, en el cual se radica el trabajo de la hermenéutica (y de forma más general todo el movimiento fenomenológico-histórico-existencial surgido del pensamiento de Dilthey, Husserl y Heidegger).

b) Al igual que Ritter, pero desde una perspectiva y premisas distintas, *Hans Blumenberg* (1920-1996) puede ser considerado como un teórico de trasfondo «impuro» en el cual quiere ubicase la reflexión filosófica postidealista, existencial y fenomenológica. Sus trabajos sobre el mito y sobre la metáfora, su investigación sobre el principio de legitimación que fundamenta y constituye la modernidad, pueden ser completamente catalogados dentro de una reflexión sobre lo inconceptual del cual surge el concepto, sobre las raíces mítico-imaginativas de la razón.

Con un estilo brillante que ha llamado la atención de los estudiosos de la literatura y de las *humanities*, Blumenberg desarrolla un trabajo historiográfico que elabora originalmente las premisas de la hermenéutica, de la fenomenología, del neokantismo (se remite principalmente a Husserl y a Cassirer). En su gran obra *Die Legitimität der Neuzeit*, de 1996 (Frankfurt, Suhrkamp), la cuestión de la autolegitimación se coloca en el centro del desarrollo de la modernidad donde la desvinculación progresiva del hombre respecto a Dios genera la afirmación del *homo faber*, creador de historia y de formas.

La tesis de Blumenberg es que el afirmarse del hombre de la modernidad no debe ser entendido, como sostienen los teóricos de la secularización, como Weber y Löwith, en términos de continuidad respecto a la época religiosa, como una «mundanización» de los valores teológicos, sino en términos de novedad y de ruptura radical. La idea del progreso, había sostenido Löwith en *Meaning in History*, no es nada más que una transcripción inmanentista de la escatología cristiana; por el contrario, según Blumenberg ésta es expresión de la «autoafirmación humana» contra «el absolutismo teológico». La visión de la historia como progreso tiene como proceso lógico básico «la autojustificación del presente por medio del futuro»; el proceso es totalmente inmanente, no existe ninguna expectativa de un plano que transcienda la historia (véase concretamente *Die Legitimität der Neuzeit*, cit.).

En una recensión del libro, en 1968, Löwith responde a Blumenberg y se plantea una breve controversia: si Blumenberg denunciaba que el «teorema de la secularización» era una fórmula abstracta, un caso de «substancialismo» histórico, Löwith le remite la misma acusación; también la idea de progreso es una inopinada «substancialización», además no se ve exactamente la diferencia entre la «contraposición» de escatología y progreso y la «transcripción» de la una en el otro desde el momento que ésta genera una configuración *distinta*, mundanizada.

Como ha señalado Marquard, en realidad la controversia es poco clara ya que ambos contendientes son anti-históricos, pero ambos, a su vez, son sustentadores explícitos de dos tipos contrapuestos de filosofía de la historia (sobre la polémica véase *aut aut*, 222, 1987). En el libro posterior, *Arbeit am Mythos* (Frankfurt, Suhrkamp, 1979), Blumenberg desarrolla sus posiciones, suscitando un nuevo debate a propósito de las raíces míticas de la racionalidad. El mito es un intento de dominar racionalmente lo desconocido. La metafísica, es decir, la modalidad de pensamiento propia de la filosofía moderna, también realiza la misma función. De la misma manera que el mito, aunque de una forma menos imaginativa y florida, la metafísica intenta afirmar y nombrar lo ignoto y decir lo inefable.

c) *Odo Marquard* (nacido en Stolp en 1928) desarrolla una variante historicista y escéptica de la hermenéutica con tendencia a subrayar los elementos de la transitoriedad, de la relatividad, de la defensa de lo concreto. El centro de su proyecto de pensamiento es una versión afirmativa y anti-nostálgica de la caducidad del mundo contemporáneo, visión que lo acerca a los postmodernos y a la hermenéutica nietzscheana.

Marquard comienza con un estudio sobre el método escéptico en Kant (1958), al cual le siguen dos colecciones de ensayos. Su contribución precisa a la hermenéutica se concentra sobre todo en la precisión del papel de las ciencias del espíritu (véase «Sull'imprescindibilità delle scienze dello spirito», en *Filosofia '87*, Roma-Bari, Laterza, 1988): el mismo triunfo de las ciencias de la naturaleza en la modernidad exige la urgencia de que se sea posible una reacción frente a la sequía del «mundo de la vida». La reanudación hermenéutica de las relaciones con la tradición no se identifica con el movimiento regresivo de un nuevo conservadurismo, sino con la manera adecuada para responder a una situación en la cual el hecho de la continuidad de la tradición se encuentra interrumpida.

Aquí emerge el núcleo central del pensamiento de Marquard: el concepto de «compensación» (ya anticipado por el maestro Ritter en su teoría de la subjetividad moderna). La compensación (véase sobre todo *Aesthetica und Anaesthetica. Philosophische Überlegungen*, Padeborn, Schöningh, 1989) es una forma de desarrollo de los procesos históricos que se contrapone a la unilateralidad de la historia progresiva e introduce un elemento de contradicción: lo que era negado ahora se salva, lo que era reconocido ahora se niega. El aspecto peculiar de esta lógica consiste en su constitutiva *comicidad* que deriva de la naturaleza no del todo consciente, intencional y controlada del proceso (el modelo de referencia es el psicoanálisis, y no la dialéctica histórica) y, por tanto, de la naturaleza en parte casual e inesperada de sus desarrollos.

Marquard se presenta de esta manera como un filósofo de la «ligereza» que se contrapone tanto a lo sublime de la necesidad histórica como a la investigación obsesiva de un culpable de los males mundanos o al desánimo trágico. Según Marquard, en los tres casos aparece una configuración teórica única, a saber, el modelo escatológico, religioso. Sólo la expectativa de la salvación puede generar tanto la idea del fin de los tiempos (muerte del arte, de la filosofía, etcétera) como la de una progresión exenta o efectiva de la historia. Marquard recupera a propósito de la teoría de la muerte del arte el telegrama que mandó George Bernard Shaw al periódico que había publicado el anuncio de su muerte: «noticia fuertemente exagerada».

La posición de Marquard sobre la polémica entre modernos y postmodernos (véase «Il posmoderno come parte del moderno», en *aut aut*, 256, julio-agosto) implica una inclusión *irónica* de la noción de postmodernidad en el interior del proyecto moderno: se trata de una manera de proceder característica de la integración del elemento negativo, conflictual, que puede ser considerada como la clave distintiva del argumentar (tranquilizador, antes que irónico) de Marquard.

Habermas ha criticado la afirmatividad y la ligereza de Marquard identificando en éstas una de las formas del neoconservadurismo o del «hegelianismo de derechas» marcado por una «diagnosis de los tiempos» actualmente emergente (véase *Nachmetaphysisches Denken*, cit., págs. 270-272). Por el contrario, Vattimo, refiriéndose a la noción marquardiana de postmodernidad, comparte la tesis de una «pertenencia» de lo postmoderno a lo moderno, pero considera que no es suficientemente radical la propuesta de Marquard respecto a las expresiones de la modernidad científica y tecnológica.

d) *Hans Jonas* (1903-1993) ha desarrollado su aprendizaje filosófico bajo la tutela de Heidegger y Bultmann, ocupándose principalmente de filosofía de la religión y en particular de la gnosis de la época antigua tardía. Su famosísima interpretación de los movimientos gnósticos de los primeros siglos de la era cristiana (véase los dos volúmenes de *Gnosis und spätaniker Geist*, 1934 y 1954) se encuentra completamente guiada por la noción heideggeriana de «situación existencial». Jonas busca sobre todo recoger la condición específica del hombre gnóstico y descubre que la clave de fondo de las antiguas teorías es la consciencia del ser-arrojados (véase I, 4), es decir el ser conscientes de que se vive en un mundo frente al cual nos sentimos «extraños».

A partir de esto se presenta el descubrimiento de una afinidad estructural concreta entre el pensamiento gnóstico y el existencialismo moderno que conduce Jonas con una inversión de perspectiva desde la lectura existencialista del gnosticismo a una lectura gnóstica del existencialismo y, especialmente, a la identificación del trasfondo nihilista que está inmanentemente en el uno y en el otro. Jonas consigue también revisar el fundamento metafísico del nihilismo antiguo y moderno en el *dualismo*, es decir, en la separación entre hombre y mundo, naturaleza y espíritu. Se abre de esta manera una segunda fase de su especulación en cuyo centro se encuentra la problemática de la naturaleza.

De esta forma, Jonas pasa de la interrogación heideggeriana sobre la naturaleza del ser a la interrogación sobre el ser de la naturaleza e inicia (también bajo el estímulo del contexto angloamericano: desde 1933 Jonas vive fuera de Alemania, en Inglaterra, en Palestina, en los Estados Unidos) un período de estudios científicos que busca identificar la «amplia base orgánica sobre la que se apoya el milagro de la mente», un trasfondo que el historicismo alemán continental dejaba inexplorado. Heidegger había hablado del *Da sein* como «cura», pero no había dicho nada de lo que impone la cura, es decir, de la corporeidad.

Jonas descubre de esta manera (véase *Gedanken über Gott. Drei Versuche* (Frankfurt, Suhrkamp, 1994) que el Dios del «pensamiento calculador» se contrarresta con otro Dios cuya naturaleza y expresión son profundamente similares a los procesos de las estructuras existenciales descritas por Heidegger: se trata del Dios «biológico», bien conocido en la biología sistemática de Piaget, von Foerster, Maturana y Varela (véase II, 5). En el organismo biológico el dualismo interno y externo, materia y espíritu, o causa y efecto no tiene ninguna sede o razón de ubicarse (véase la «lógica» de la membrana según Maturana y Varela (II, 5, nota 37)). De esta manera, para Jonas aparece una nueva filosofía del organismo como el terreno más apropiado para satisfacer la exigencia de un monismo anti-reduccionista que, más allá de la alternativa entre materialismo e idealismo, salvaguarde la unidad y la multiplicidad de lo real.

Sin embargo, en la consideración biológica del ser la libertad se manifiesta ya en los niveles embrionarios y se exalta en los sucesivos grados de desarrollo evolutivo. Desde el principio aparece el problema de la elección y, por tanto, de la ética: a partir de estas ideas aparece un nuevo y último desarrollo del pensamiento de Jonas que culmina en su obra más importante, *El principio de responsabilidad* (cit.), y que consiste en el desarrollo de una ética de la civilización tecnológica atenta al problema del ambiente, de la naturaleza, de las generaciones futuras. El punto de partida de esta nueva perspectiva es principalmente el fundamento de la ética en la ontología, es decir, la idea de que el deber ser transciende la teoría del ser, aunque se mantiene siempre arraigado en él. La inspiración fundamentalmente teológica del pensamiento de Jonas se mantiene, por tanto, invariable: sólo una ética que no rescinda sus conexiones con la totalidad del ser y, por tanto, de Dios y la naturaleza, puede ser relevante.

Esta propuesta ontológica le permite desarrollar una ética que en algunos aspectos se acerca a los teóricos del neoaristotelismo y del neokantismo, pero que en otros se distancia y alcanza resultados en cierta medida más altos. Se trata de una ética de la responsabilidad (fórmula acuñada por Weber, que había distinguido la ética de la responsabilidad de la ética de la intención y de la del deber) cuya premisa es el *hecho* de la civilización tecnológica. En el mundo contemporáneo la relación entre el hombre y la naturaleza se ha invertido, el hombre se ha convertido en algo más peligroso para la naturaleza que ésta para el mismo. Sin embargo, «la victoria excesivamente grande amenaza al vencedor», escribe Jonas: la posibilidad del mal uso de la técnica es una constante amenaza para la especie humana.

De esto se deriva la urgencia de una reflexión moral para el hombre tecnológico: «las nuevas formas y las nuevas dimensiones del obrar exigen una ética de la previsión y de la responsabilidad de alguna manera proporcional, al menos tan nueva como las eventualidades con las que ésta se encuentra relacionada» *(El principio de responsabilidad,* cit.). El primer requisito de esta ética deberá ser la apertura temporal que Jonas piensa en los términos de la apertura ontológica del tiempo exigida por Heidegger: es decir, no se puede fundar esa reflexión en el «aquí y ahora» de la presencia, no se puede dar cuenta de los efectos futuros o del extenso plazo de nuestras acciones. A partir de aquí se obtiene un punto fundamental de la ética de Jonas a tener en cuenta en problemáticas no sólo morales sino también metafilosóficas, epistemológicas, ontológicas: ya no es posible pararnos en el aquí y ahora, limitar la mirada a realidades parciales y a tiempos restringidos. Es necesaria una ética «planetaria» (véase también la importancia de esta tesis en Apel, II, 3). Es necesario extender la mirada al entorno circundante y al mundo futuro, a los «todavía no nacidos».

A partir de este punto se presenta la célebre reformulación del imperativo kantiano (véase también II, 3); «Obra de tal manera que las consecuencias de tu acción sean compatibles con la permanencia de una auténtica vida humana sobre la tierra». Jonas señala que «ninguna contradicción racional es inherente a la violación de este tipo de imperativo», porque puedo preferir para mí mismo y para la humanidad una breve y destructiva autorrealización: Aquiles podía preferir la vida breve y gloriosa a la oscura mediocridad, siempre y cuando existiese alguien que narrara su gesta. El principio de la responsabilidad afirma que podemos libremente decidir la rápida consumación o el fin de nuestra vida, pero no el fin de la humanidad: ¿cómo justificamos racionalmente la necesidad de ese principio?

En este sentido, Jonas se ve inducido a pensar sobre los «fundamentos metafísicos» de la ética y con un peculiar argumento pasa a indagar la preferibilidad del no ser al ser. Emerge de esta manera la noción crucial de *peligro* (ya introducida por Heidegger en sus últimos escritos sobre la técnica): el ser de los hombre y de las cosas, escribe, Jonas, se encuentra «iluminado por la amenaza de nuestra acción», el peligro del fin de la especie nos lleva a un cambio de perspectiva: «En la amenaza total de este momento histórico-universal nos encontramos abocados a la cuestión *siempre* abierta de *qué* es el hombre, al imperativo originario, preliminar, aunque hasta ahora no se ha convertido en actual, *qué* deber ser en cuanto hombre.»

Toda atención al hombre en sus relaciones y en su realización perfecta aparece en un segundo plano frente a la urgencia de garantizar la *condiciones* mismas del hombre, el ser mismo. El principio de responsabilidad respecto al principio de la perfección y de la esperanza asume una prioridad circunstancial a partir de las condiciones que se nos ofrecen ya que la misma condición de la esperanza y de la perfección, es decir, del ser, es una amenaza. Como se puede comprobar, la ética de Jonas es completamente consecuente con los presupuestos de la ontología heideggeriana: a) existe una *historicidad,* una epocalidad

del principio: su prioridad se decide en la contingencia del hombre tecnológico; b) existe una *extensión* del punto de vista ontológico desde el hecho de la presencia actual a la dimensión del futuro y de la individualidad antropológica a la totalidad de la naturaleza (según la doble extensión implicada en la perspectiva heideggeriana y hermenéutica: en el sentido temporal y en el espacial); y c) existe una prioridad del ser también como «condición», como *posibilidad* preliminar, y es sobre éste tipo de ser donde debe dirigirse la *cura* de los humanos.

Las premisas ontológicas de Jonas le han llevado en los últimos años a ocuparse de bioética (véase los ensayos de *Technik, Medizin und Ethik,* 1985, donde se intentan distintas aplicaciones del principio de responsabilidad); mientras que en *Gedanken über Gott* (cit.), las tesis originarias ontológico-religiosas sobre la libertad reaparecen en el contexto de la justificación del mal y encuentran una nueva solución (véase apar. 13, nota 4). Dios no ha impedido la tragedia de Auschwitz, «no porque no quiso, sino porque no estaba en condiciones de hacerlo»; concediendo al hombre la libertad, Dios ha renunciado a su potencia. Esa autolimitación es el resultado necesario de la creación: «la creación fue el acto de absoluta soberanía con el cual la Divinidad ha consentido no ser, por mucho tiempo, absoluta».

e) Como hemos señalado, una de las principales direcciones de desarrollo de la hermenéutica es la reflexión sobre las relaciones con la herencia idealista-romántica. Como hemos visto, Pareyson (véase apar. 13) ha desarrollado extensamente una conexión de este tipo subrayando las premisas schellingianas de la metafilosofía hermenéutica (y del problema de la filosofía en general); Gadamer (véase apar. 12) ha investigado y profundizado por otro lado sobre la lógica dialéctica y ha concebido la praxis hermenéutica como una forma de continuación de la praxis filosófica platónico-hegeliana. Más adelante, y a partir de distintas perspectivas, otros pensadores alemanes e italianos han tratado de confirmar y precisar algunas tesis hermenéuticas valorándolas en relación al idealismo o al romanticismo. En el caso de *Dieter Henrich* (nacido en 1927, profesor en la universidad de Múnich) se puede hablar de una recuperación del idealismo alemán desde el interior de la hermenéutica. Estudioso de Fichte y de Hegel, Henrich ha sido discípulo de Gadamer en Frankfurt y en Heidelberg y es autor de un estudio fundamental, de 1960, sobre la historia del argumento ontológico desde Descartes al idealismo: *Der ontologische Gottesbeweis* (Tübingen, Mohr, 1967), donde la crisis de la ontoteología del pensamiento moderno se identifica con la crisis del pensamiento puro.

El primer mérito de Henrich ha sido el de haber identificado documentalmente la dimensión *lingüística* inmanente en las tesis idealistas. Especialmente importante es su ensayo *Fichtes ursprüngliche Einsicht* (Frankfurt, Suhrkamp, 1966) donde proyecta la dialéctica fichteana de la autoconsciencia sobre la autorreferencialidad lingüística.

Su pensamiento original (sobre el cual destaca la huella de la escuela neokantiana de Marburgo) se expresa sobre todo en una colección de ensayos

de 1982, *Fluchtilinien*, es decir, «Líneas de fuga» (Frankfurt, Suhrkamp). En esta obra Henrich, refiriéndose también a la filosofía analítica (en particular a Quine y a Sellars) propone una recuperación de la filosofía y de la propia metafísica sobre la base de una rehabilitación de la autoconsciencia y de la reflexividad. Henrich parte de una fenomenología de la subjetividad moderna: el yo se encuentra como «uno entre muchos», persona en el mundo, y además como sujeto frente al mundo en toda su complejidad. Esta doble dimensión genera ese doble punto de vista, el de las ciencias de la naturaleza y de la filosofía, que constituye el saber de la modernidad. Si la primera dimensión se convierte en racionalmente prioritaria entonces el sujeto está destinado a conocer sólo a partir de las cosas; por otro lado, si es cierto que la reflexividad implica la trascendencia del mundo, y por tanto de la autonomía, es también verdadero que la reflexión pura puede generar el vacío de la autoafirmación desnuda.

A partir de esto se presenta el doble desenlace problemático de la modernidad: la reificación científica y el nihilismo. La propuesta de Henrich (véase también II, 5) contra este doble desenlace coincide con un replanteamiento de la filosofía como teoría universal basada en la dimensión problemática, aunque en definitiva prioritaria, de la «vida consciente». El pensamiento filosófico puede reinar de nuevo, como dimensión «omniabarcadora», sobre las ciencias centrándose en la autorrealización de un ser dotado de consciencia que se describe como persona y se comprende como sujeto. Según Henrich, esta elucidación que supera las ciencias puede ser definida, en todos los sentidos, como «metafísica».

Otto Pöggeler (nacido en Attendorn en 1928) puede ser considerado, de la misma manera que Henrich, como un pensador que ha estado atento a los desarrollos del pensamiento idealista de la época actual, especialmente en relación con la hermenéutica. Ha escrito importantes ensayos sobre Hegel (*Hegels Idee einer Phänomenologie des Geister*, Friburgo-Múnich, Alber, 1973) y sobre Heidegger (*Der Denkweg Martin Heideggers*, Pfullingen, Neske, 1990[3]); véase también *Die Frage nach der Kunst. Von Hegel zu Heidegger*, de 1984. La característica del trabajo interpretativo de Pöggeler consiste en investigar el pensamiento de autores considerados en términos no de una configuración definitiva (en el caso de Hegel, por ejemplo, se genera la antítesis entre método y sistema, entre procesualidad y construcción total), sino como un *Denkweg*, un camino de pensamiento. Desde esta perspectiva, el momento fundacional del pensamiento de un autor reviste una importancia decisiva: en el pensamiento de Hegel, la filosofía del periodo de Jena puede ser entendida como la prefiguración y el punto de arranque del sistema de la madurez. Desde un punto de vista similar se ofrece además la posibilidad de leer a Hegel en clave «ontológica», heideggeriana (véase la introducción de A. De Cieri en O. Pöggeler, *Hegel e l'idea di una fenomenologia dello spirito*, Nápoles, Guida, 1986).

Más recientemente, Pöggeler ha tomando posiciones en un ámbito más amplio y conectado con la contemporaneidad a partir de una reflexión sobre la problemática del fin historia de Hegel a Fukujama (*Ein Ende der Geschichte?*, Wiesbaden, Westdeutscher Verlag, 1995).

f) *Umberto Eco* (nacido en 1932), discípulo de Pareyson, además de ser muy conocido como escritor (*El nombre de la rosa, El péndulo de Foucault, La isla del día después*), ha profundizado sobre la problemática del lenguaje ocupándose de semiótica y de pragmática. Su primer trabajo teórico importante es *Obra abierta* (Barcelona, Ariel, 1979), donde retoma las tesis de la estética pareysoniana poniéndolas en relación con la estética y con las poéticas de la vanguardia; después publica *La estructura ausente* (Barcelona, Lumen, 1975) donde desarrolla un sistema general de la cultura como comunicación y delinea una teoría de la semiosis que se mantendrá en muchos términos como invariables cuando en los años posteriores Eco se acerque al trabajo de los filósofos analíticos del lenguaje ocupándose del aspecto pragmático de la comunicación. Después de vasto *Tratado de semiótica general* (Barcelona, Lumen, 1979), donde recoge el material comprendido en una veintena de estudios, y *Semiótica y filosofía del lenguaje* (Barcelona, Lumen, 1990), ha publicado un par de obras de importancia particular para la hermenéutica como *Lector in fabula* (Barcelona, Lumen, 1993) y *Los límites de la interpretación* (Barcelona, Lumen, 1992), una colección de quince ensayos en los cuales se exploran los límites de la interpretación a partir de las tres fórmulas: sólo una interpretación es la adecuada, cualquier interpretación es válida y cierto número de interpretaciones son válidas.

g) El heredero más consecuente del giro gadameriano respecto a la filosofía práctica a sido *Rüdiger Bubner* (nacido en Lüdenscheid en 1941). Desde el comienzo de su actividad como investigador, Bubner se ha interesado por el problema de la praxis y por su posible redefinición más allá de los cánones tradicionales, teóricos, en los cuales se plantea siempre el problema de la aplicación, es decir, el problema de la relación entre la universalidad abstracta de la teoría y la contingencia de los casos que la concretan.

Sus investigaciones sobre el argumento confluyen en la obra principal, *Handlung, Sprache und Vernunft* (cit.). En el intento de dar cuenta de una racionalidad inmanente a la acción, Bubner se remite a Aristóteles y sobre todo a la relectura de los conceptos aristotélicos de *praxis* y *poiesis* que Gadamer había presentado en *Verdad y método*. Respecto al problema de la aplicación (o de la «concretización»), problema esencial de la teoría, esa distinción es extremadamente útil porque permite entender que *no todo proceder se desarrolla metódicamente* a partir de una anticipación teórica; es decir: la praxis del artesano que produce un objeto (*poiesis*) se desarrolla en base a un *eidos* preliminar, un modelo de aquello que quiere realizar, pero cuando se trata de «cuestiones humanas», dice Gadamer (*Verdad y método*, cit.), no existen modelos o imágenes-guía preliminares: todo se encuentra confiado al «trabajo incesante» de la deliberación que surge a partir de «adaptaciones» específicas.

«Lo que es justo, por ejemplo, no es plenamente determinable de manera independiente de la situación en la cual debo obrar justamente, mientras que, por el contrario, el *eidos* de lo que un artesano quiere producir está perfectamente determinado por el uso para el que se le va a hacer servir.» Se trata de una imagen del obrar constructivo que puede ser discutida (de hecho, el pun-

to central de la divergencia entre Gadamer y Derrida puede ser identificado como una imagen distinta de la *poiesis* que en Derrida sigue un modelo casi animista inspirado en Mallarmé). Al precisarla, Bubner formula una profunda y extensa filosofía de la praxis cuya base es el concepto aristotélico de *phronesis (Ética a Nicómaco)*. El aspecto más relevante de la *phronesis* es que se trata de una racionalidad «de hecho» inmanente al obrar: frente a ésta, la investigación filosófica es recognitiva y no teórico-normativa.

«En el obrar la *phronesis* se encuentra siempre en la obra y la tarea de la filosofía práctica es reconducir y difundir en la vida vivida esta base de racionalidad» *(Handlung, Sprache und Vernunft*, cit., pág. 262). Todo esto tiene como referencia la idea de una *racionalidad* de la praxis, es decir, de un *orden* inmanente en el obrar, la presuposición de que el obrar no necesita normas extrínsecas. La importancia lógica, metafilosófica y epistemológica de estas tesis es también evidente. La eticidad de hecho existente (eticidad «concreta»), terreno de la praxis, es «un *hecho* social, *anterior a toda reflexión filosófica» (Geschichtprozesse und Handlungsnormen*, Frankfurt, Suhrkamp, 1984), la misma figura del filósofo que impone normas y líneas directrices, del intelectual que «traduce» a la realidad una sabiduría de elite, o un saber ideal, pierde toda legitimidad («Razionalità, forme di vita e storia», trad. it. en AA.VV., *Etiche in dialogo*, cit.).

La reflexión de Bubner sobre la racionalidad práctica se asocia desde el principio con un compromiso en el ámbito *lógico*. Con *Dialektik und Wissrenschaft* (Frankfurt, Suhrkamp, 1973) y *Zur Sache der Dialektik* (Stuttgart, Reclam, 1976 y 1980; véase también «Che cos'è un'argomentazione filosofica», en E. Berti (ed.), *La filosofia oggi tra ermeneutica e dialettica*, Roma, Studium, 1987), Bubner saca a la luz las conexiones de derivación y de divergencia entre la lógica hermenéutica y la lógica idealista. La idea central es que la hermenéutica se expresa en el plano lógico-argumentativo una forma de «innovación» del idealismo *(Innovationen des Idealismus*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1995). La filosofía postkantiana, según Bubner, posee tres requisitos que sirven para decidir la máxima oportunidad: la capacidad de proponerse también como construcción sistemática, la integración de la historia en la teoría y el impulso peculiar que en ésta recibe la dimensión estética.

Por último, la esfera de la estética (que Gadamer, como hemos visto, extraía de la separación kantiana) se concibe por parte de Bubner bajo el perfil de la experiencia, como ámbito en el cual se abre esa *estetización* del mundo de la vida que, en calidad de *ethos*, se identifica, por el contrario, con el sustrato de la racionalidad práctica *(Ästhetische Erfahrung*, Frankfurt, Suhrkamp, 1989).

19. *El debate hermenéutico*

Dentro de la última generación de los discípulos de Gadamer, Ricoeur y Pareyson hay que destacar las posiciones de Manfred Frank, el cual ha promovido una extensión de la perspectiva hermenéutica, ya sea hacia la contemporaneidad (postestructuralismo, filosofía analítica), ya sea hacia las raíces románticas e idealistas (Novalis); la de Sergio Givone, discípulo de Pareyson, que ha desarrollado una perspectiva más específica, ligada a la última fase del pensamiento pareysoniano y en particular al problema de lo trágico; la de Vittorio Hösle, que ha desarrollado una hermenéutica ecológica cercana a la de Jonas; y por último, las posiciones de Nancy o de Lacoue-Labarthe, que a partir de Derrida y de distintas temáticas del postestructuralismo ofrecen una relectura original de Heidegger, Nietzsche y de la fenomenología.

a) La última reflexión pareysoniana, y en particular la proposición de nuevo de la relación entre mal y Dios, mal y ontología (véase apar. 13), ha sido retomada y conducida a ulteriores desarrollos por *Sergio Givone* (nacido en 1944). Como otros estudiosos hermenéuticos, Givone subraya las raíces románticas del pensamiento de la interpretación *(Ermeneutica e romanticismo*, Milán, Mursia, 1983) e inicialmente profundiza sobre la idea hermenéutico-romántica de una filosofía del arte o de un peculiar compromiso ético-artístico de la filosofía. Más recientemente, esta visión se completa en un posicionamiento preciso sobre el problema de la racionalidad contemporánea inspirada libremente en el «pensamiento trágico» del maestro Pareyson. En los ensayos de *Disincanto del mondo e pensiero tragico* (Milán, Il Saggiatore, 1988) y en *Storia del nulla* (Roma-Bari, Laterza, 1994), Givone parte de un análisis de la situación presente que se proyecta en la noción weberiana de «desencanto», es decir, el agotamiento del mundo inmanentizado, que ha perdido en virtud del proceso de secularización la fe en la transcendencia y toda forma de confianza en la verdad.

A partir del «hecho» del desencanto del mundo, se abren al pensamiento distintos caminos: el «mito» del fin de los mitos, según el cual, como ha señalado Blumenberg, el proceso de desmitificación o secularización sólo hace que suministrar al presente los materiales específicos de su propio mito; o la hipótesis de un purificarse del sentido (también del propio sentido religioso) en la tierra abandonada por Dios (esta última es una hipótesis desarrollada sobre todo por la teología dialéctica, de Barth a Gogarten). Más recientemente, se han presentado tres opciones emergentes: el libre transcurrir intersubjetivo del diálogo sin fundación (hipótesis que según Givone ha sido revisada en la «consumación» de la ontología propuesta por Vattimo); la estetización de los modelos epistémicos, es decir, el vasto proceso de retorización de la ciencia (véase II, 5); el emerger de una nueva maravilla tecnológica, de un nuevo «encanto» para revisar en las ontologías del caso y de la complejidad (véase II, 5: Givone cita el ensayo de C. Formenti, *Prometeo e Hermes*, Nápoles, Liguori, 1986).

En los tres casos, el trasfondo es siempre el desencanto del mundo, aunque «estas figuras», escribe Givone *(Disincanto del mondo e pensiero tragico*, cit.), «remueven la contrariedad» del presente «en el mismo momento en el cual in-

conscientemente la expresan»; la variante «débil» parece «demasiado blanda, si no decididamente evasiva», el retorno tecnológico a la maravilla es «irremediablemente utópico»; por otro lado, la retorización y la esteticización de la verdad no son nada más que un «cortejo de la nada» a través del cual la filosofía retorna implícita e inavertidamente a celebrar la identidad.

Givone propone un tipo de *inclusión de lo negativo* que ya hemos visto en otros autores de análoga formación. «Para poder corresponder a la vida, a la realidad, la verdad debe poder dar cuenta y decir sí también a lo que la niega.» Para este tipo de íntima contradicción «es necesario otra filosofía, otro pensamiento», «pensamiento de la ambigüedad y de la ambivalencia, pensamiento a la vez dialéctico y anti-dialéctico». El conjunto de estos requisitos se encuentra según Givone en la fórmula pareysoniana del «pensamiento trágico»: «pensamiento destructivo del mito y solidario con él mismo, pensamiento doble, pensamiento trágico». Para Givone, como para Pareyson («Pensiero ermeneutico e pensiero tragico», en AA.VV., *Dove va la filosofia italiana?*, Roma-Bari, Laterza, 1986), el destino de la filosofía occidental se encuentra entregado al pensamiento de esta laceración, es más, a esta «lógica» de la laceración.

Sobre el trasfondo común de la historicidad, de la existencia y del desencanto que comparte con otras elaboraciones teóricas, la hermenéutica trágica mantiene un matiz de negatividad y de consciencia del dolor, en parte por circunstancias contextuales (Pareyson en op. cit. recuerda que la actualidad del pensamiento trágico se justifica por la crueldad del mal imprimido en la Segunda Guerra Mundial) y en parte porque es característico de la consciencia del dolor generar, ya en Kierkegaard y en las filosofías de la existencia, la superación efectiva de la totalidad dialéctica (véase I, 3).

En una puesta a punto de sus relaciones con la otra propuesta de la hermenéutica surgida de las enseñanzas de Pareyson, el pensamiento débil (véase «Debole e tragico», en *aut aut*, 237-238, mayo-agosto, 1990, págs. 1-28), Givone ha precisado que incluso partiendo de un horizonte común, el de una reivindicación del valor de verdad de la experiencia hermenéutica y estética, el pensamiento trágico diverge del pensamiento débil (especialmente de la formulación de Vattimo) porque insiste en la figura de la paradoja antes que en la del *debilitamiento*. Es decir: por un lado tenemos una verdad como colisión irreducible, conflicto no recomponible, por otro, una «media verdad», una verdad como matiz.

Entre verdades reducidas y verdades divididas, la diferencia no es lógicamente decisiva, a pesar de que las posturas consecuentes (y más específicamente, dice Givone, la cuestión de la ética) sean distintas. Es evidente que en ambos casos aparece la idea hermenéutica de la indeterminación de lo verdadero y la experiencia moderna del desencanto, y en ambos casos lo que está en juego es un posicionamiento respecto a la dialéctica, es decir: ¿qué comportamiento asumir frente a la inevitabilidad del conflicto, de la paradoja, de la oscilación que Hegel ha descubierto en la íntima naturaleza del pensamiento filosófico occidental? En ambos casos se trata de salir de la solución teoricista y conciliadora de Hegel, pero también de la «impaciencia» nietzscheana, es decir, del excesivamente apresurado «decir que sí» a la tragedia, a la vida, que genera la exaltación de la voluntad de poder y de la voluntad de voluntad. Givone considera que mientras que la solución de Vattimo es una versión atenuada de la conciliación hegeliana, o mejor dicho, una conciliación introducida por motivos éticos antes que lógico-teóricos (pág. 25), en el caso de pensamiento trágico se refutan en todo caso la instancia conciliadora y la «impaciencia» para mantenerse en el infinito de la paradoja, en la «diferencia infinita». (A partir de esto se podría adoptar una solución cuasi-kantiana, es decir, decidirse por una posición trágica en el ámbito de la lógica y débil en el contexto ético-práctico.)

b) La intervención de *Manfred Frank* (nacido en 1945, ha estudiado con Gadamer, Löwith, Henrich, Tugendhat y Szondi) en la hermenéutica puede ser sintetizada en los términos de una *apertura* de la filosofía de la interpretación a la «discusión universal», es decir, a la relación con otros sectores del pensamiento contemporáneo y con sus raíces romántico-idealistas. Por tanto, primer romanticismo, pensamiento francés (de Sartre al postestructuralismo) y filosofía analítica son los términos que Frank pone en relación con la hermenéutica, principalmente para apartarla de los vínculos de la tradición de las ciencias del espíritu y volver a ganar el terreno de una verdadera praxis filosófica («Herméneutique et néo-structuralisme», en *Revue internationale de philosophie*, 151).

Los núcleos temáticos alrededor de los cuales se concentra esta operación son esencialmente tres: a) el universal singular; b) el mito y c) el sujeto. La primera problemática es específicamente el objeto de una de las obras de Frank: *Das individuellle Allegemeine*, de 1977, y encuentra una solución completa en las conferencias sobre el estilo en filosofía *(Stil in der Philosophie*, cit.) impartidas en Princeton en 1990. Se trata de la cuestión metafilosófica básica de la tradición hermenéutica, es decir, la relación entre la exigencia de universalidad y la pluralización histórica de la verdad. El principio del *estilo*, es decir, el hecho de que el filósofo como el escritor se expresa en términos inevitablemente concretos y confiere a la verdad un sesgo irreducible, es considerado por Frank como decisivo: el universal filosófico se concretiza como singularidad histórica y esa concretización se añade a la pertenencia a la tradición como un factor ulterior de «no transparencia» *(Stil in der Philosophie*, cit.).

Frank sostiene que la singularidad del momento expresivo-revelativo (ya señalada por Schleiermacher) no sólo se refiere a la ontología existencial kierkegaardiana, heideggeriana y en definitiva cartesiana, sino que es inmanente a la estética del primer romanticismo, objeto de su profundo estudio de 1989, *Einführung in die frühromantische Aestethik*. La tesis central de la estética de Novalis es la siguiente: se comprende siempre lo absoluto, se expresa sólo lo relativo. Nos encontramos en este punto frente al universal singular sartreano, y ese principio debería constituir la lógica directiva de una filosofía del lenguaje sensible a la irreducible singularidad del estilo y de una hermenéutica que decida constituirse como filosofía de una vez por todas.

La segunda problemática se encuentra desarrollada por Frank sobre todo en *Der Kommende Gott* (cit.). Aquí Frank interviene en la discusión sobre le mito floreciente en la Alemania de la década de los ochenta, cuyo centro problemático era el principio de las *fuentes míticas* de la razón. En el romanticismo se presenta la primera intuición del trasfondo mítico: los románticos identificaron en la cuestión del mito la cuestión de la propia racionalidad, presupuesto que condujo la reflexión schellingiana sobre el argumento, exactamente como la reflexión del filósofo del siglo XX. En otros términos, la fuente del sentido del la razón permanece extraña a la misma razón, se encuentra detrás de la misma como aquello que ya le ha sido dado y se le ha puesto delante como un «dios que tiene que aparecerse».

Todas las temáticas de la reflexión de Frank se concentran, por tanto, en la elaboración del problema del sujeto, que éste (al igual que Henrich) reconoce central en el pensamiento contemporáneo y especialmente en las divergencias entre postestructuralismo, hermenéutica y pensamiento analítico. Ya en su famoso y discutido ensayo de 1983, *Was ist Neostructukturalismus?* (Frankfurt, Suhrkamp), con el cual Frank hace accesible a la cultura filosófica alemana el pensamiento de los franceses Deleuze, Foucault, Derrida, etc., la problemática de la subjetividad emergía como cuestión central y también como punto de partida de una posible convergencia. Se trata de un trabajo de *corrección recíproca* que se activa. El antihumanismo francés debe ceder el paso a la nueva visión de la subjetividad que, desde Humboldt a Schleiermacher y el existencialismo, se distancia del sujeto humanístico-metafísico criticado por Nietzsche y Heidegger; por otro lado, la tradición hermenéutica debe abrirse a la dimensión lingüístico-gramatical y no psicológica del sentido (véase también «Linguisticità dell'autocoscienza?», en *Filosofía '90*, a cargo de G. Vattimo, Roma-Bari, Laterza, 1991, sobre el sujeto en la tradición analítica).

Frank le dedica a la cuestión del sujeto casi todos sus trabajos más recientes, desde *Die frage nach Subjekt*, de 1988, a *Selbstbewusstsein und Selbsterkenntnis*, incluyendo la colección de ensayos, de 1994, de autores analíticos *Analytische Theorien des Selbstbewusstseins*, con textos de Anscombe, Davidson, Rorty, Kripke, Nagel, Evans, Perry, etc. (Frankfurt, Suhrkamp).

c) *Vittorio Hösle* (nacido en 1960) pertenece a la última generación de hermenéuticos y sus intereses se orientan principalmente a las relaciones entre hermenéutica, ética y política. Autor de un importante ensayo sobre la pragmática transcendental, *Die Krise der Gegenwart und die Verantwortung der Philosophie*, de 1990 (Múnich, Beck, 1994), Hösle es conocido en italia por su *Filosofia della crisi ecologica*, un ensayo de 1990 en el cual retoma y desarrolla las tesis de Jonas y de Apel sobre la ética de la responsabilidad. El objetivo hermenéutico de Hösle versa principalmente sobre la problemática de la filosofía práctica; en la reciente *Praktische Philosophie in der modernen Welt* (Múnich, Beck, 1995) intenta describir la especificidad de la propuesta hermenéutica de la ética consistente en una especie de *garantía* de la diferencia: la aportación de la hermenéutica consiste sobre todo en hacerse cargo de la diferencia, es decir, de la compresión de lo otro por medio de la comunicación. De esta manera, la hermenéutica colma en parte la divergencia entre los medios y los fines que es lo característico de la complejidad del mundo moderno.

d) En Italia, al margen de la escuela de Pareyson a la que pertenecen Eco, Vattimo y Givone, entre los autores que se han acercado a la hermenéutica a partir de la fenomenología cabe destacar a *Carlo Sini* (nacido en 1933) y a *Pier Aldo Rovatti* (nacido en 1942). Sini se ha ocupado sobre todo de los problemas del lenguaje y de la escritura filosófica: véase *Semiotica e filosofia* (Bolonia, Il Mulino, 1978), *Pasar el signo* (Barcelona, Mondadari, 1989), *I segni dell'anima* (Roma-Bari, Laterza, 1989) y *Filosofia e scrittura* (Roma-Bari, Laterza, 1994). Rovatti, director de la revista *aut aut*, responsable junto a Vattimo del volumen *El pensamiento débil* (Madrid, Cátedra, 1985), ha estado desde siempre interesado en los problemas de la práctica y de la escritura filosófica y, en particular, del papel que en éstas desarrollan los términos de sujeto y paradoja. Además de los textos ya citados en I, 3, véase también *L'elogio del pudore*, con Alessandro Dal Lago (Milán, Feltrinelli, 1990), *L'esercizio del silenzio* (Milán, Raffaello Cortina Editore, 1992) y *Abitare la distanza* (Milán, Feltrinelli, 1994).

Una perspectiva filosófica conectada con la exégesis heideggeriana y que, por tanto, en algunos puntos roza (polémicamente) la hermenéutica es la de *Emanuel Severino*, un autor de vastas competencias que ha propuesto una restauración de la ontología parmenidea a partir de la consideración de que el nihilismo, enfermedad que ha afectado a todo Occidente, consiste en pensar que los entes surgen de la nada y en la nada se disuelven, allá donde la nada no es pensable ni expresable ni puede ser de ningún modo. Como se puede comprobar, la perspectiva severinoiana es una ontología anti-hermenéutica: el hecho es significativo porque el pensamiento de Severino surge precisamente de ciertas premisas introducidas por Heidegger, las mismas premisas que provocan en la hermenéutica resultados opuestos. La obra de Severino más importante es *La struttura originaria* de 1957 (Milán, Adelphi); véase también *Esencia del nihilismo* (Madrid, Taurus, 1991), *Destino della necessità* (Milán, Adelphi, 1980) y el reciente *Tautotes. Divenire e destino dell'identità* (Milán, Adelphi, 1995) (véase también I, 1, nota 24).

Massimo Cacciari (nacido en 1944) es otro intérprete de Heidegger que ha desarrollado sus tesis en relación con la hermenéutica, especialmente con la de orientación nietszcheana. A diferencia de Severino (véase también I, 1), Cacciari interpreta a Nietzsche en términos positivos como un maestro de la contemporaneidad, pero, a diferencia de Vattimo, piensa en la enseñanza nietzscheana como una refundación de la racionalidad. Véase sobre todo *Krisis* (Milán, Feltrinelli, 1976). Más recientemente Cacciari, además de desarrollar una intensa actividad política, se ha ocupado de temáticas religiosas, como por ejemplo en *Dell'inizio* (Milán, Adelphi, 1990).

Entre los intérpretes italianos de Heidegger hay que recordar también a *Vicenzo Vitiello* (nacido en 1935), un autor con posiciones cercanas a las de la her-

menéutica de Pareyson y Vattimo, aunque más intensamente involucrado en temáticas ontológicas. Véase *Elogio dello spazio. Ermeneutica e topologia* (Milán, Feltrinelli, 1994) y *Cristianesimo senza redenzione*, un importante volumen de 1995 (Roma-Bari, Laterza) sobre las consecuencias morales de la relación entre Dios y el mal, en particular sobre la *impotencia* de Dios que se expresa en el símbolo de la Cruz: tema bonhoefferiano que, como hemos visto (apar. 13), involucra a distintos pensadores de inspiración hermenéutica, o cercanos a ésta, como Pareyson y Jonas.

Uno de los primeros autores a los cuales se debe la precisión de las relaciones entre hermenéutica e idealismo es *Valerio Verra* (nacido en Cuneo en 1928): véase *Dopo Kant. Il criticismo dell'età preromantica* (Turín, Edizioni di Filosofia, 1957) y *Letture hegeliane. Idea, natura e storia* (Bolonia, Il Mulino, 1992). Sobre la hermenéutica italiana, véase F. Bianco (ed.), *Beiträge zur Hemeneutik aus Italien*, Friburgo-Múnich, Albert, 1993, la discusión en *Iride*, 14, 1995 (con intervenciones de F. Duque, B. Pinchard y F. Volpi) y «Le volte vie dell'ermeneutica italiana», de R. Wiehl (*Iride*, 16, diciembre, 1995).

e) La interpretación derridiana de la hermenéutica defendida por *Jean-Luc Nancy* (véase II, 4) se articula alrededor de la idea de diálogo. Desde Gadamer a Schleiermacher, el diálogo ha sido la fórmula resolutiva del problema de la argumentación, del compartir el sentido: Nancy propone sobre esta perspectiva una «vuelta a Heidegger». El diálogo no dialectiza ni simplemente divide, no se somete a la ley de la dialéctica ni a la de la diferencia: «lo que nos une a unos a los otros nos divide, eso que nos divide nos une» (*La partizione delle voci*, 1982, trad. it. Padua, Il Poligrafo, 1993, pág. 94).

La idea de filosofía que emerge de esta lógica del compartir como «re-partir» y «com-partir» un sentido que no «interpretamos» sino que nos es dado por el propio ser, es una idea bastante cercana a la praxis derridiana, pero concebida más como «meditación ontológica» que como practica deconstructiva. En *Corpus* (1992) Nancy aplica este esquema a una reflexión sobre el cuerpo como *lugar ontológico eminente*, como «sinónimo de existencia» (trad. it. Nápoles, Cronopio, 1995, Prefacio de A Moscanti, pág. 102). Pensamiento y cuerpo «no *son* más que el contacto recíproco, el contacto de la ruptura del uno en el otro y viceversa» (pág. 32). Esta materialización de la ontología integra en un contexto heideggeriano la tradición reciente de la filosofía francesa de la corporeidad, desde Merleau-Ponty al pensamiento de Deleuze y Guattari.

CAPÍTULO 3

Teoría crítica

TEORÍA

1. *¿Qué es la teoría crítica?*

En términos generales, por «teoría crítica» se entiende la crítica de la sociedad, de la cultura y de las formas de racionalidad introducida en la década de los años treinta por los teóricos de la Escuela de Frankfurt y desarrollada a partir de la década de los sesenta sobre todo por Jürgen Habermas. Unido a esta teoría crítica se encuentra también el pensamiento de Karl Otto Apel, un autor de formación heideggeriana y hermenéutica (ha sido discípulo de Rothacker) pero que ha desarrollado su pensamiento a partir del diálogo con Habermas y con la teoría frankfurtiana.

Se ha hablado también, a propósito de Habermas y Apel, de «hermenéutica crítica» (véase II, 2, apar. 14), aunque en torno a éstos se ha formado un grupo de pensadores cuyas conexiones con el heideggerianismo y la hermenéutica son escasas o inexistentes y que unitariamente colaboran o se enfrentan a las temáticas y las teorías del pensamiento frankfurtiano, poniéndolas en relación con las tendencias más recientes del pensamiento ético-político (postestructuralismo y postmodernismo, filosofía analítica y neopragmatismo). Desde la década de los ochenta hasta hoy se ha creado un vínculo entre la teoría crítica y algunos exponentes de la filosofía analítica (con específicos intereses ético-políticos), entre los exponentes del neopragmatismo americano (Rorty, Bernstein) y Habermas y sus continuadores y discípulos.

2. *Características generales*

Los aspectos más relevantes de la teoría en su primera formulación frankfurtiana son:

a) el intento de actualizar el marxismo a través de un nuevo análisis de la sociedad contemporánea que tenga en cuenta las estructuras ideológicas y culturales además de las económicas;
b) la crítica de la postura «reificante» característica de la racionalidad técnica y científica;
c) una recuperación de la inspiración hegeliana del joven Marx y un replanteamiento de la concepción hegeliana de la dialéctica; y
d) una visión de la filosofía como crítica sistemática de la realidad a partir de una consciencia individual capaz de la *autorreflexión* y, por tanto, que evita sistemáticamente la «normalización» ejercitada por los aparatos económicos y políticos.

3. *Investigación social y autorreflexión crítica*

Existe una importante conexión entre los cuatros aspectos principales del pensamiento crítico. Ante todo, el análisis de las sociedades industriales avanzadas muestra (punto a) que el dominio de los aparatos económico-políticos, a través de los medios de comunicación de masas, la industria cultural y la publicidad, alcanzan el nivel de las consciencias individuales determinando las elecciones y los mismos deseos (se crean necesidades y deseos «inducidos», creados por las lógicas de mercado). Esto significa que el trabajo de emancipación (del proletario, aunque también de cualquier sujeto asertivo) debe atravesar una fase de autoconsciencia crítica (punto d), un trabajo de retorno crítico a sí mismos, de vigilancia sobre la presunta espontaneidad de los propios impulsos. Encontramos en este punto el trabajo de autoaclaración de los prejuicios —que, como hemos visto, es una premisa del trabajo hermenéutico— y la «suspensión» fenomenológica de la actitud natural; sin embargo, la fuente directa de muchos pensadores frankfurtianos es, más bien, la teoría freudiana de la emancipación del deseo a través de la toma de consciencia que se produce en el análisis.

La autorreflexión crítica se convierte, por tanto, en la primera actitud que debe asumirse en una visión de la sociedad que tenga (como el marxismo) finalidades emancipadoras y en el primer comportamiento aconsejable para conservar cierta libertad de juicio en las condiciones del capitalismo industrial tardío en el cual la totalidad (el aparato económico, el sistema) decide las intenciones de los individuos.

4. *Crítica y dialéctica*

Pero, ¿qué significa crítica dentro del contexto frankfurtiano? La actitud crítica (como han definido Horkheimer y Marcuse desde los primeros años del movimiento) es principalmente la *negación* de lo que parece evidente, el no satisfacerse con lo que está *dado*.

Los buenos requisitos anti-capitalistas de una actitud de este tipo quedan claros si recordamos que toda la sociedad burguesa moderna se encuentra dominada por una racionalidad científico-tecnológica (punto b) cuyo principal objetivo es la *reificación* de los procesos reales en «objetos» y «datos de hecho» con el fin de poder dominar mejor la realidad (véase I, 1 y 4). Las estructuras de dominio se sirven y se nutren de cosas-mercancías, datos, objetos: su terreno ideal es el pensamiento positivo, la posibilidad de las ciencias es una premisa insustituible.

Es por tanto evidente que sólo un pensamiento negativo, una dialéctica que no contempla la consecución de una síntesis positiva, que no somete la negación a la positividad (véase apar. 12), sino que la deja a su fuerza crítica (punto c) puede contrastar en la medida de lo posible la lógica omniinvasiva de los sistemas económicos-políticos y la racionalidad tecnocrática que los sostiene y los origina.

5. *Ontología de la contradicción y del no-todavía*

Naturalmente, no se trata de un anti-capitalismo arbitrario, animado por motivaciones exclusivamente políticas. La fuerza de la contradicción *pertenece* a las cosas. No es una lógica abstracta impuesta a la realidad, sino el movimiento inevitable de los procesos reales vistos en su totalidad, en su conjunto. Y el único modo de dar cuenta y contrastar la obra de la totalidad (del sistema) sobre los individuos es precisamente un pensamiento de la totalidad que aproveche y dé cuenta de la «voz de la contradicción».

Si nos detenemos en una investigación fragmentaria y analítica (como quieren la racionalidad tecnológica y la sociedad «positiva»:

véase II, 1, apar. 1 y en este capítulo apar. 12) no nos aparecen esas contradicciones internas, esas paradojas, esas situaciones autorrefutativas y autoconflictuales que son típicas de los procesos reales y que aparecen, por el contrario, cuando apenas se evalúan en su integridad y conjunto. Si se considera el desarrollo de la razón ilustrada en su conjunto, notamos que el último éxito de una racionalidad que se presentaba como garantía de justicia y libertad ha sido el horror de Auschwitz, la «triunfante desventura» de la tierra «totalmente ilustrada» (véase apar. 11).

Entre las tareas del pensamiento crítico se encuentra la de hacer emerger las contradicciones que recorren de hecho la sociedad y la cultura, conducirlas a su evidencia. Se trata de un recorrido nada fácil porque nunca se es lo suficientemente astuto como para huir de los mecanismos de manipulación y control ni nos encontramos lo suficientemente al margen de las tentaciones de traducir la crítica en positividad y sistema. Pero ésta es la «fatiga del concepto» del cual hablaba Hegel y en la cual consiste el trabajo del pensamiento.

Existe también una versión «positiva» de esta crítica de la realidad y consiste en la idea de «utopía concreta», formulada por Ernst Bloch (véase I, 4) y que recorre todas las obras de los pensadores frankfurtianos[1]. Una utopía concreta y no abstracta (extrahistórica) implica la negación de la realidad reificada —y, por tanto, una superación del dato de hecho— pero en la dirección de una «potencialidad» real. La actitud utópica necesita una visión de esos elementos de la realidad que indican el destino, o la dirección, de la misma realidad. Necesita una atención al *no-todavía* que invade el presente (la afinidad entre esta ontología y la crítica de la «presencia» formulada por Heidegger y por Husserl debe resultar evidente; véase además la teoría de la «consciencia anticipadora» y del «no todavía consciente» en *Das Prinzip Hoffnung*, de 1959; trad. esp.: *El principio esperanza*, Madrid, Aguilar, 1975).

Una revisión específica del materialismo ofrece, en Bloch, el soporte de la ontología del no-todavía. El concepto de materia como potencialidad dinámica y abierta se identifica como el núcleo de la «inversión» de la dialéctica hegeliana realizada por Marx. En la clausura del espíritu hegeliano, firme en la reflexión sobre sí mismo, se constituye la impredecible apertura de la materia, la sustancia entretejida del no-todavía que constituye el ser de la cosas.

Por tanto, lo negativo que «vive» en las cosas no es nada más que el *destino* de las cosas mismas vistas en su materialidad: secundarlo y dar cuenta de éste es tarea del pensamiento crítico.

[1] De Bloch véase sobre todo *Geist der Utopie*, cit.; *El principio esperanza*, Madrid, Aguilar, 1975. Para la revisión blochiana de la dialéctica véase *Subjekt-Objekt. Erlauterungen zu Hegel* (1949), Frankfurt, Suhrkamp, 1968[3]. La idea del «principio esperanza» como fundamento de una utopía concreta ha sido discutida por Hans Jonas, el cual le ha contrapuesto el «principio de la responsabilidad» como fundamento de una ética actualizada a los nuevos imperativos planetarios (véase II, 2, apar. 17).

6. *Aporías*

En el núcleo teórico que constituía la base de la filosofía frankfurtiana existían, sin embargo, algunas tendencias recíprocamente conflictuales. Por ejemplo, la investigación sociológica sobre las estructuras ideológico-culturales del mundo contemporáneo (punto a) era un proyecto de investigación «positiva», constructiva, que entraba en conflicto con la praxis de la crítica sistemática (puntos c y d), con la «dialéctica negativa» abordada por Adorno en la década de los sesenta, pero inmanente en la teoría desde su primera formulación en la década de los treinta (véase apar. 10).

La misma posición en relación con el marxismo era doble: por un lado se criticaba el «positivismo» y el determinismo de Marx y del marxismo clásico y se juzgaba como no actual la teoría de clases; por otro, se conservaba la huella revolucionaria y anti-burguesa de la teoría marxiana. Además (véase apar. 11), en el pensamiento de los maestros frankfurtianos prevalecía en los años cincuenta y sesenta una actitud pesimista que obligaba a dejar de lado los programas revolucionarios y los proyectos de análisis crítico de la sociedad. «La praxis de la negación», escribía Habermas más tarde, «es todo lo que queda del "espíritu de una teoría infatigable"».

7. *Continuidad y divergencias*

Casi todos los continuadores de la teoría crítica, de la segunda y de la tercera generación, intentan superar la situación de *impasse* político-teórico con la cual se había concluido el movimiento en su última fase y ese espíritu de insatisfacción *trágica* o *nostálgica* que constituía el corolario de las últimas obras de Horkheimer y Adorno.

Habermas, en su continuación-revisión de la teoría, hereda en parte y en parte modifica los rasgos esenciales. La puesta a punto de una nueva investigación de la sociedad orientada en un sentido de emanci-

pación (punto a) pero con cánones distintos de los del marxismo clásico se convierte en el objetivo inicial de su reflexión: también para él el territorio de una ciencia crítica de la sociedad se ubica en el ámbito de la cultura, de los intercambios comunicativos y de eso que él llama la «esfera pública». Sin embargo, para Habermas la esfera pública es también la sede de las potencialidades de liberación propias de nuestro mundo, no es sólo (como para los frankfurtianos) el lugar de la «manipulación» del consenso. Habermas, por tanto, «rehabilita» la razón burguesa y la ilustración.

Tanto Habermas como Apel subrayan —sobre todo inicialmente— la diferencia entre saber filosófico y saber técnico-científico (punto b), también se trata de una diferencia que no posee connotaciones valorativas: son distintos tipos de intervención que se corresponden a distintos intereses cognoscitivos y que substancialmente se compensan en una especie de «complementariedad» o de integración recíproca. Pero para Habermas la filosofía vuelve a ser (como lo era para los positivistas y para la fenomenología husserliana) sobre todo epistemología, es decir, teoría de la ciencia y de los saberes aunque orientada también en un sentido emancipativo (véase también apar. 8). Además, Habermas (véase I, 2) descubre una afinidad entre la racionalidad pragmática (de Peirce, Mead, Dewey) y el pensamiento idealista-transcendental; afinidad que será desarrollada principalmente por Bernstein (véase apar. 22) y que volvemos a encontrar en otros exponentes de la última teoría crítica como Honneth (apar. 19) y que, sin embargo, no hubiese sido probable en los maestros frankfurtianos de la primera generación.

Tanto Habermas como Apel atenúan el hegelianismo (punto c) de la teoría crítica originaria y defienden una recuperación del kantismo. Además, ambos, incluso siendo propensos a conservar el *arma* propia de los frankfurtianos, es decir, la práctica de la *autorreflexión* crítica (punto d), renuncian al «solipsismo» de la consciencia individual y proponen el tránsito hacia un «paradigma intersubjetivo», a un sujeto comunicativo-interpersonal que constituye en cierto sentido una transcripción *lingüística* del yo transcendental kantiano (véase I, 3).

Por último, Habermas y Apel no comparten la «autodespedida» de la razón que se expresa en la última teorización frankfurtiana y consideran absurda la pretensión de construir una crítica de la razón privada completamente de *fundamentos normativos*. Por tanto, ambos realizan una operación «reconstructiva», elaboran una *pars construens* de la crítica. Su auténtico objetivo es una reconstrucción de la razón a partir de las premisas del «giro lingüístico». En este sentido, el renacimiento del logos en el seno del lenguaje que se produce en las décadas de los cincuenta y de los sesenta (véase I, 2 y 4) constituye para los dos pensadores la premisa de una operación reconstructiva que aparecía como impensable en los primeros exponentes de la teoría crítica.

8. *La filosofía según Apel y Habermas*

El objetivo de Apel es indicar los términos de una *Transformación de la filosofía* (éste es el título de su obra más importante) que debe entenderse en un sentido descriptivo y a la vez prescriptivo, es decir: cómo se ha transformado la filosofía (a partir del giro lingüístico), qué indicaciones se han ofrecido para transformar la filosofía. La intención de Apel es *restaurar* (véase I, 5) una imagen a grandes rasgos de la filosofía tradicional como saber *primero* y *fundacional* a partir de las condiciones de la época presente.

Habermas confía menos en la posibilidad y en la misma oportunidad de una restauración de este tipo (véase también I, 1). La función del filósofo como el que clarifica kantianamente los fundamentos de las ciencias, asigna lugares y tareas en el ámbito epistemológico y critica abusos y errores en las pretensiones cognoscitivas humanas ya no puede ser propuesta («Die Philosophie als Platzhalter und Interpret», en *Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln*, cit.). Sin embargo, no es compartible la consecuencia que Rorty (véase I, 1 y II, 1), por ejemplo, extrae de este convencimiento, a saber, que con el abandono del propio rol kantiano y la adopción de una «nueva modestia», la filosofía debe también deshacerse de la tarea de «custodia de la racionalidad» (pág. 12). Habermas señala que en todas las ciencias, todos los que han abierto «nuevas vías», como por ejemplo Freud, Durkheim, Weber, Piaget o Chomsky, muestran una tendencia importante a formular tesis de carácter general. Este «filosofarse» de las ciencias nos indica que incluso viéndose obligados a declarar como clausurada la filosofía fundacional, «asignadora de lugares» y «juez supremo» de los errores ético-teóricos, es todavía posible concebir la filosofía como una «ayuda» para las teorías empíricas en los momentos o fase de elaboración «universalista». Abandonado el papel del «asignador de lugares» *(Platzanweiser)*, al filósofo le queda reservado el de «sustituto provisional» *(Platzhalter)* (pág. 23).

De esta manera, la filosofía se inserta, según Habermas, «en la cooperación científica» (según Apel, y muchos hermenéuticos, sin embargo, ésta se identifica con un horizonte «más vasto» que elabora y tematiza las formas o las pretensiones de verdad que operan en la comunicación

humana). Los filósofos «participan activamente como colaboradores de una teoría de la racionalidad sin introducir pretensiones fundamentalistas o absolutistas y omnicompresivas, sino con la consciencia falibilista de que aquello que una vez la filosofía pretendió hacer por sí sola ya sólo se puede esperar que surja de una composición con éxito de fragmentos teóricos distintos» (pág. 23).

En este sentido, la filosofía ya no acepta tareas de fundamentación y justificación. El distintivo de la modernidad es la constitución de «esferas culturales» separadas que no necesitan de ninguna forma de legitimación o regularización externa. Queda, sin embargo, una *doble exigencia de mediación* que la filosofía puede y debe satisfacer: la mediación entre las distintas esferas culturales y entre éstas y el «mundo de la cotidianidad». El filósofo se convierte en este contexto en el «traductor», aquél que desarrolla un trabajo de mediación entre las ciencias y entre la cultura y la vida; y es justo en las mediaciones concretas, al ser contingentes y contextuales, que, según Habermas, «se provoca un momento de incondicionalidad», una decisión que debe tomarse alrededor de «el sí y el no» de las razones en juego.

HISTORIA

9. *La Escuela de Frankfurt*

La historia de la Escuela de Frankfurt comienza en los primeros años de la década de los años veinte cuando un grupo de pensadores y estudiosos de orientación marxista deciden reunirse periódicamente para reflexionar sobre cuestiones políticas y teóricas cruciales, como el destino del programa revolucionario marxista en las nuevas circunstancias históricas, el fracaso de los movimiento radicales de emancipación en Europa, el surgimiento de nuevas tendencias autoritarias o el desarrollo de los aparatos burocrático-estatales. A partir de estos «estudios marxistas» nace en 1923 el Instituto para la Investigación Social de Frankfurt. Bajo la dirección de Max Horkheimer (1895-1972, desde 1931 director del Instituto), se inicia una amplia actividad de investigaciones económicas, sociológicas, psicológicas y estéticas, cuyos resultados se publican en la revista *Zeitschrift fur Sozialforschung*, y cuyo objetivo es suministrar una versión actualizada de la realidad social sobre la cual se pueda modelar una actualización adecuada del marxismo.

En la operación participan especialistas en política, derecho, economía, psicología y psicoanálisis, además de los filósofos Herbert Marcuse (1898-1979), discípulo de Heidegger, y Theodor Wiesengrund Adorno (1803-1969), en esos momentos un joven y prometedor crítico musical que inicia su actividad como pensador escribiendo para la revista algunos ensayos sobre

sociología de la música. Más tarde, y durante un breve periodo de tiempo, se une al grupo de Frankfurt Walter Benjamin (1892-1940), figura excéntrica, pensador y ensayista; mientras que las ideas del primer György Lukács (crítico de la reificación y de la alienación) y de Ernest Bloch (teórico de la utopía —véase I, 4—) se toman como una fuente importante de inspiración.

10. *Horkheimer: la noción de teoría crítica*

La idea nueva y central defendida por Horkheimer en una serie de ensayos publicados en la revista del Instituto es que la expansión de la intervención estatal en la esfera de la vida social, el crecimiento de la industria cultural, el desarrollo de las burocracias y de la racionalidad tecnocrática, imponen una ampliación de perspectiva. La crítica de la sociedad no debe contemplar, como en la época de Marx, las estructuras productivas y las relaciones de producción (es decir, el ámbito exclusivamente económico), sino lo que Horkheimer llama la «esfera de la cultura», es decir, las estructuras «ideológicas» como la familia, la escuela, las instituciones religiosas y morales, etc. Es en este ámbito donde el poder de los aparatos político-estatales actúa de una forma más determinante modificando los comportamientos individuales y la propia percepción de la realidad. A partir de esta idea se justifica el programa «interdisciplinario» del Instituto en la década de los treinta: es necesario superar la división del trabajo entre la cultura humanista y las ciencias sociales, es necesario integrar filosofía, economía, sociología, historia y psicología, teoría de la literatura y del arte en una investigación total de la sociedad.

El concepto de «teoría crítica» se especifica posteriormente, de la mano de Horkheimer y Marcuse, como una perspectiva de análisis de la realidad social con tendencias y finalidades emancipativas, es decir, con el objetivo de liberar a los individuos de las nuevas formas (prevalentemente ideológicas) del dominio. El arma de la *autorreflexión* aparece aquí como el instrumento primario de la crítica y la autorreflexión tiene encargada la tarea de, sobre todo, *negar* el sistema que se nos presenta como dado de hecho. La fórmula de Hegel, «el pensamiento es en realidad la negación de aquello que está inmediatamente delante de nosotros», se convierte en el presupuesto del método central de la teoría que suele caracterizarse como «pensamiento negativo»[2].

[2] El ensayo de Marcuse sobre Hegel, *Razón y revolución*, Madrid, Alianza, 1971, donde la afinidad de Hegel y Marx se reconoce en la «potencia de lo negativo», supuso una aportación decisiva a la noción de negatividad en el uso de la teoría crítica. «El poder del pensamiento negativo», escribe Marcuse en la introducción de 1960, «es el impulso del pensamiento dialéctico utilizado como instrumento para analizar el mundo de los hechos desde el punto de vista de su inadecuación intrínseca».

11. *Dialéctica de la ilustración*

Poco después del advenimiento del nazismo, en 1935, la actividad de los miembros del Instituto se traslada a América. A partir del contacto con la sociedad americana surgen nuevas hipótesis teóricas. Por un lado, la «esfera de la cultura» se presenta cada vez más formada y compuesta por los instrumentos de la comunicación de masas, por los procedimientos de producción, control y transmisión de las informaciones y por el ámbito informe, casi incontrolable, de la publicidad. Por otro lado, el objetivo de una sociedad emancipada aparece cada vez más ilusorio y lejano. Mientras tanto, desde principios de la década de los cuarenta, comienza la colaboración entre Horkheimer y Adorno. En *Dialéctica de la ilustración,* de 1947 (véase también I, 1), los dos autores trazan una historia crítica de la «razón instrumental» desde la génesis bíblica hasta la economía capitalista tardía.

La ilustración es el movimiento en el cual surge una contradicción ejemplar. La razón ilustrada defiende la autodeterminación racional aunque prescribe también un método científico capaz de neutralizar la libertad en sus mismas condiciones. La razón científica se encuentra fundada sobre la «objetivación» (reificación) de la realidad con el objetivo de dominarla; con el desarrollo de la ciencia y de la tecnología, toda la naturaleza se convierte en el reino del sujeto humano y en objeto de la manipulación técnico-científica. Pero esto significa que también el hombre, también la vida humana, son objeto del análisis, dominio y manipulación. La autodeterminación racional se niega, su propia posibilidad se disuelve. La razón como facultad de la ciencia y madre de la técnica entra en conflicto con la razón como facultad de la libertad, principio de la emancipación de los pueblos. Y este conflicto se resuelve a favor de la racionalidad tecnocrática, instrumento privilegiado del capitalismo. El nacimiento de la industria cultural supone el cumplimiento del proceso: propagando diversión y distracción allá donde debería encontrarse la crítica de la realidad, promueve aquiescencia, indiferencia, fatalismo. Con el nacimiento de la industria cultural se asiste de esta manera al eclipse de la reflexión crítica.

Una sola razón, perentoria y planetaria, domina el mundo «ilustrado» y se encuentra en la base de las democracias occidentales, así como en Auschwitz y en todos los horrores de la guerra. Una «triunfal desventura» es la insignia del mundo transfigurado por la razón técnica y científica. Comienza una fase típicamente pesimista de la teoría crítica que se desarrolla en la década de los cincuenta con el retorno a Europa de Adorno y Horkheimer y la reapertura del Instituto (1950). Este pesimismo invade también la praxis política. En las democracias occidentales, pensar en cualquier agregación revolucionara, en cualquier solución efectiva de la teoría de la dialéctica histórica por parte de un eventual «proletariado», es impensable. La teoría marxiana de clases ya no conecta con la realidad. El proletario urbano se ha convertido en una masa de individuos televisivos, no regimentados, completamente sometidos a las instancias del dominio. Por otro lado, el sistema soviético es la expresión de la misma racionalidad tecnocrática y coercitiva que se expresa en la «burocratización» integral del movimiento revolucionario. Es obvio que será necesario repensar por completo la crítica de la sociedad y la misma utopía emancipativa del marxismo. El trabajo de la teoría crítica se convierte en un trabajo de deconstrucción interna del programa revolucionario.

12. *Adorno: controversia sobre el método y la dialéctica negativa*

En términos generales, se puede considerar a Adorno, entre los años 1955 y 1963, como el portavoz más autorizado de la Escuela de Frankfurt. Jürgen Habermas, colaborador y asistente de Adorno en Frankfurt entre 1956 y 1961, ha recordado que la «teoría crítica» o la «Escuela de Frankfurt» de la década de los cincuenta en Alemania no era muy conocida; sin embargo, el pensamiento de Adorno, que había regresado a Alemania después del exilio en los Estados Unidos, si que era conocido.

En el famoso coloquio de 1961, en Tübingen, cuyos textos se encuentran recogidos en *Der Positivismusstreit in der deutschen Sociologie* (cit.; véase I, 2), Adorno se enfrenta a Karl Popper (véase II, 5, apar. 2), y del enfrentamiento de las dos posiciones nace una controversia que tiene como protagonistas a Jürgen Habermas, en defensa de Adorno, y a Hans Albert, defensor de Popper. Se trata de un enfrentamiento importante ya que un núcleo esencial del pensamiento contemporáneo surge aquí a la luz. El centro de la discusión es el método en la ciencias sociales. Adorno defiende el método «dialéctico», Popper sostiene su personal revisión del neopositivismo conocida como «racionalismo crítico». Sin embargo, la problemática se revela más amplia de lo que en un principio parecía. ¿Cuál es la relación de la teoría con su objeto, con las «experiencias» que le dan una base empírica, con la praxis que le confiere un valor ético-práctico? Adorno retoma la distinción diltheyana (véase II, 2) entre «ciencias de la naturaleza» y «ciencias del espíritu» (que en este contexto se introducen como «ciencias de la sociedad») y de esta manera ofrece un primer anuncio de ese «giro hermenéutico» de la teoría crítica que llevará a cabo Habermas. La ciencia de la naturaleza, dice Adorno, «nos da libertad» para elegir esquemas, categorías, métodos de investigación porque su objeto «no se encuentra todavía realizado y mediado por el hombre»; la ciencia de la sociedad, por el contrario, implica e impone un método de tipo *dialéctico.* El análisis de la sociedad debe resaltar constantemente la contaminación *subjetiva* (política, ideológica) que se encuentra en la obra en su objeto, debe provocar que emerjan, por tanto, sus propias contradicciones junto a las contradicciones de la realidad de la cual se ocupa.

Según Popper (véase II, 5, apar. 3), por el contrario, en todo ámbito del conocimiento se trata siempre de aplicar ciertas teorías o esquemas a la realidad. Es cierto que la teoría es eternamente falsificable y revisable, y es cierto que el sujeto a menudo se encuentra implicado, al menos a causa de los límites de vi-

sión de su perspectiva, en el desarrollo de la investigación; pero sigue siendo cierto que los hechos pueden (deben) mantenerse separados de las normas, deben respetar en todo caso el principio de no contradicción y la coherencia lógico-formal de la teoría.

En una obra posterior, *Dialéctica negativa* (1966, cit.), Adorno especifica su propia posición respecto a la dialéctica hegeliana y respecto a la fenomenología y el heideggerianismo. La «dialéctica negativa», es decir, la dialéctica sin soluciones sintéticas conciliadoras, en la cual lo negativo se abandona a su cualidades destructivas y no se recupera en la posibilidad (como ocurría en la dialéctica hegeliana en la cual la «negación positiva» era el instrumento del cual se servía la posibilidad para recuperar nuevas fuerza), es el único expediente para garantizar cierta libertad a partir de las imposiciones más o menos ocultas que los aparatos estatales infligen a los individuos.

Por otro lado, la praxis de la refutación sistemática, que Adorno acoge como rasgo de una dialéctica deconstructiva refractaria a la síntesis y a la integración, se corresponde con «una ley del objeto». No se trata de una genuina decisión metódica, sino de un «acaecer» interno a la cosa. La tarea del pensamiento crítico, escribía Adorno junto a Horkheimer ya en la época de *Dialéctica de la ilustración*, es «provocar que se oiga la voz de la contradicción» que «vive en las cosas» y que sin la obra del pensamiento «triunfaría muda». La praxis de la contradicción se puede identificar, por tanto, sólo con la obediencia a un circunstancia lógico-ontológica objetiva y predeterminada[3]. Tanto para Adorno como para Hegel, lo negativo vive en el concepto, en las cosas, y las cosas y los conceptos viven de lo negativo.

Sin embargo, de esta manera, se introduce también una típica *paradoja de la crítica* que acerca las posiciones adornianas a una forma de nihilismo «reactivo» o pesimista (véase la cuestión del nihilismo en I, 1). Si es verdadera esta dialéctica, ¿cómo puede actuar la crítica? Si toda negativa se absorbe por el conjunto, es un constituyente del mismo, ¿cómo puede producirse una crítica de las estructuras económico-políticas que no se vea asumida y se integre en las propias estructuras y que no contribuya finalmente a las mismas? (¿Cómo se puede distinguir lo negativo revolucionario de la «negación positiva»?) A partir de aquí se propone la substancial *inmovilidad* de la instancia emancipativa: todo intento de negar el sistema, de crear una diferencia irreducible, se puede reasumir en lo indiferenciado del mismo sistema.

El pensamiento de Adorno se encuentra ya alejado de las hipótesis políticas de las cuales nace el movimiento. El propio Adorno, en relación con las revueltas estudiantiles y obreras del sesenta y ocho, mantiene una actitud escéptica y es contestado por sus estudiantes (muere en 1969). Horkheimer comparte su escepticismo y en la última colección de ensayos, *Gesellschaft im Übergang* (Frankfurt, Fischer, 1972), somete a una crítica destructiva las nociones de subjetividad y de consciencia que según la formulación originaria de la Escuela constituyen las premisas del pensamiento crítico, las últimas vías de liberación frente a la normalización del capitalismo tardío.

[3] T. Adorno, *Drei Studien zu Hegel,* Frankfurt, Suhrkamp, 1963: «El movimiento del concepto no es una manipulación sofisticada que introduzca intrínsecamente en éste significados variables, sino la consciencia omnipresente, animadora de toda consciencia genuina, de la unidad y de la igualmente inevitable diferencia del concepto respecto a lo que éste debe expresar.»

13. *Herbert Marcuse*

Marcuse, incluso compartiendo substancialmente el escepticismo de Horkheimer y Adorno, conserva todavía la inspiración revolucionaria. En *Eros y civilización,* de 1955 (trad. esp.: Barcelona, Seix Barral, 1976), somete a crítica el psicoanálisis como instrumento de integración y de normalización de las pulsiones a partir del «principio de realidad», aunque se pronuncia a favor de una liberación del Ego, fuente de la energía psíquica, expresión directa de las fuerzas pulsionales. De esta manera, se presenta una visión doble del freudismo como teoría asertiva de lo real (del sistema, por tanto) y como indicación de una vía antirrepresiva, de emancipación del deseo, que tendrá cierta importancia en el desarrollo del pensamiento de Habermas; por otro lado, la idea de que la emancipación pase a través del deseo, reformulada de forma distinta, tendrá un gran éxito en los desarrollos de los movimientos revolucionarios en América y en Europa (véase II, 4).

La denuncia de las distintas formas de represión que se producen a través de los sistemas del capitalismo es recogida por Marcuse en la su obra quizá más importante, *El hombre unidimensional,* de 1964 (trad. esp.: Barcelona, Planeta-Agostini, 1995). La tesis característica de esta y otras obras del mismo periodo es que las democracias occidentales enmascaran detrás de la aparente permisividad y con la seducción de un relativo bienestar económico, un no ya atacable sistema de represión e instrumentalización de las consciencias. (Por otro lado, en *El marxismo soviético,* de 1958 (trad. esp.: Madrid, Alianza, 1975), Marcuse había criticado el marxismo practicado, convertido en ideología política, en el sistema soviético.) La misma tesis, a grandes rasgos, animaba la desconfianza de Adorno y Horkheimer respecto al advenimiento de una fase revolucionaria o el cumplimiento de un destino de emancipación. Pero a diferencia de los otros teóricos de la Escuela, Marcuse continúa buscando nuevos sujetos revolucionarios, encontrándolos de vez en cuando entre los estudiantes, en los marginados o en los pueblos del Tercer Mundo.

14. *Jürgen Habermas*

Nacido en 1929 en Gummenrsbach, Habermas no cursó sus estudios universitarios en Frankfurt sino que lo hizo en Bonn; se trasladó a Frankfurt en 1956, cuando se convirtió en ayudante de Adorno. Su

actividad como pensador original comienza en la década de los sesenta y se desarrolla en tres fases dedicadas respectivamente a: 1) la continuación y la actualización de la teoría crítica (década de los sesenta); 2) la formulación de la «teoría de la acción comunicativa» y el enfrentamiento crítico con la hermenéutica (década de los setenta); 3) la teorización de una «ética del discurso», defensa de la modernidad y refutación del «postmodernismo» (década de los ochenta)[4].

Antes de considerar individualmente cada una de las fases de la actividad filosófica habermasiana conviene dedicar algunas palabras a su carácter general y a la naturaleza del proyecto de pensamiento que se encuentra implicado en él. Habermas pretende reafirmar la posibilidad de una razón crítica, tanto en el plano teórico como en el plano ético, a partir de las difíciles condiciones generadas por el proceso de *racionalización* del mundo moderno.

«Racionalización» (véase I, 5) significa afirmación progresiva de la racionalidad de la vida social en todos sus aspectos, no sólo en economía y política, sino también en el ámbito de las emociones y del arte, de la cultura y de la investigación científica. En este contexto, la razón que se ha ido afirmando en el mundo (según Weber y según Habermas) se identifica con la «racionalidad instrumental», es decir, con el modo de ver las cosas dominado por el criterio de la eficacia «medios-fin» o de la eficiencia técnica. Este tipo de perspectiva implica algunas consecuencias evidentes: en primer lugar, la «fragmentación» de la experiencia, la «sectorización» y la especialización del trabajo cultural, la multiplicación de las verdades y de las prácticas discursivas; y en segundo lugar, la disociación entre juicios (racionales) de hecho y juicios («irracionales») de valor: la razón instrumental nos dice qué medios son adecuados para un determinado fin, pero no

[4] F. Restaino («Habermas. Difesa della ragione critica», en *Storia della filosofia*, cit., IV, t. 1, págs. 871-893, en especial págs. 876-877) distingue cuatro fases del itinerario filosófico habermasiano: «la «revisión» del marxismo occidental (incluida la Teoría Crítica) que desemboca en la década de los sesenta en la teoría de los intereses cognitivos y emancipadores «para responder positivamente a Weber»; el enfrentamiento teórico con la hermenéutica de Gadamer conectado con el «giro lingüístico» en la década de los setenta; la construcción sistemática de la acción comunicativa completada en 1981; y la polémica teórica que mantiene, en la década de los ochenta, con las posiciones anti-racionalistas de los postmodernos» (pág. 877). Hemos unificado la segunda y la tercera «fase» porque de hecho la relación de enfrentamiento-conflicto con la hermenéutica se desarrolla conjuntamente a la elaboración de su teoría de la acción comunicativa y se produce sólo a final de la década de los setenta, mientras que el «giro lingüístico» madura y se precisa simultáneamente en el enfrentamiento con la hermenéutica, además de con las teorías y las técnicas de la filosofía analítica del lenguaje.

nos ofrece indicaciones para juzgar la validez y la moralidad de los objetivos *en general.*

Es obvio que se necesita una *extensión* de la noción de racionalidad. Habermas persigue este objetivo en la fase central de su obra examinando los distintos tipos de racionalidad que intervienen en las diversas actividades humanas, intentado ilustrar la «razón» específica, o la «lógica» específica, que guía el obrar humano no instrumental, no gobernado por la ley de la relación medios-fin.

Aproximadamente a partir de la década de los setenta, Habermas se adhiere al «giro lingüístico» que caracteriza a la filosofía contemporánea (véase I, 4) y comienza a hablar de su propia teoría como de una «pragmática universal» contemplando esencialmente dos cosas: que el objeto específico de la investigación que realiza son las «prácticas lingüísticas», las interacciones comunicativas (éste es el sentido de «pragmática» fijado por Morris: véase II, 1); y que esta investigación se distingue de la de los analistas del lenguaje en el hecho de que su objetivo no es la descripción de los desconectados «juegos lingüísticos» concretos que tienen lugar en el mundo de la vida, sino la reconstrucción de los principios generales o «universales» que los regulan.

a) *Weber y la teoría crítica.* Una de las contradicciones internas de la teoría crítica, esa que según Habermas ha decidido finalmente» su *impasse* teórico, es la siguiente: si los aparatos de poder a través de los *media* y la industria cultural operan manipulando el consenso, ¿qué posibilidades quedan para realizar una crítica que no sea la labor interior de una consciencia disidente, sino que promueva procesos públicos de emancipación y de transformación?[5]. Además, ¿cómo puede una ciencia de la sociedad ser crítica (no simplemente descriptiva) y promover a la vez procesos de emancipación, considerarse «ciencia», es decir, enfrentarse con la racionalidad contemporánea y definir su propio estatuto epistemológico (o puede tal vez bastar con la rechazo de la racionalidad considerada «científica», positivista, al definir la naturaleza genuina de una ciencia de la sociedad)?

Habermas se dispone, sobre todo, a reflexionar históricamente sobre esa esfera en la cual se producen las acciones de transformación de la sociedad, en la cual las ideas se propagan y mutan, en la cual se forman la opinión pública, el consenso, el disenso *(Historia y crítica de la opinión pública,* de 1962 [trad. esp.: Madrid, Gustavo Gili, 1982], recientemente publicado con un nuevo prefacio, Frankfurt, Suhrkamp, 1990; y el ensayo *La transformación de la esfera pública,* del mismo año). En esta investigación consigue dar un primer paso distanciándose respecto a la teoría crítica originaria.

[5] Véase el postfacio de L. Ceppa a J. Habermas, *Morale, diritto, politica,* lecciones de 1988, Turín, Einaudi, 1992.

La «esfera pública», el ámbito de la vida social en el cual se debaten cuestiones de interés general y en el cual las opiniones divergentes se enfrentan a partir de la argumentación racional, y no a partir de la autoridad o la tradición, nace hacia finales del siglo XVIII, cuando se adopta una postura «reflexiva», crítica, frente a lo que ha sido transmitido y se da cuenta de los debates en revistas, clubes, cafés o periódicos. Obviamente, la burguesía es, de manera predominante, lo «publico», pero es justo en este ámbito donde se forma y se organiza el disenso racional en relación con el poder instituido y se establece una base de oposición a la autoridad.

Por tanto, a diferencia de los frankfurtianos, para Habermas el ámbito de la cultura, del encuentro-desencuentro de opiniones, no es sólo el territorio en el cual la clase dominante organiza y promueve el consenso, sino también la sede de «experiencias explosivas», de movimientos de innovación y de crítica; esta visión no del todo negativa del ámbito teórico-cultural se mantiene como una especificidad del punto de vista habermasiano y orienta su investigación posterior[6]. A diferencia de los frankfurtianos, «Ilustración» para Habermas no es sólo el apogeo de la razón dominadora sino también la puesta a punto de una idea de racionalidad estipuladora e interactiva, atenta a las ocurrencias de la vida social. Cambia, de esta manera, en algunos aspectos, la visión de la sociedad de masas.

La racionalización realizada por la razón tecnocrática ha comportado la disolución de la esfera pública, la neutralización casi completa de su papel crítico emancipador. La técnica de las «relaciones públicas» ha sustituido la libre y potencialmente destructiva interacción social; la política de los «sondeos de opinión» ha neutralizado el libre encuentro y confrontación de las opiniones, su posible convergencia hacia una acción social emancipadora.

Teniendo en cuenta la disolución de la esfera pública o la disminución de su potencialidad transformadora, ¿qué condiciones quedan abiertas para una teoría crítica de la sociedad?

Habermas comienza su propia y personal ritualización del marxismo (y de la misma teoría crítica) sobre todo a través de una precisión del estatuto epistemológico de la crítica social conducida en *La lógica de las ciencias sociales* (Madrid, Tecnos, 1988), y en la obra más importante de esta primera fase habermasiana, *Conocimiento e interés*, de 1968 (Madrid, Taurus, 1992).

[6] Véase el prefacio la reedición de *Storia e critica dell'opinione pubblica*, citada por L. Ceppa, *op. cit.*, pág. 142: «He propuesto colocar en un nivel más profundo los fundamentos normativos de la teoría crítica de la sociedad. La teoría de la acción humana debe sacar a la luz un "potencial de razón" incorporado en la misma praxis comunicativa cotidiana.» Véase también «Intervista con Hans Peter Krüger» (en *Die Nachholende Revolution*, Frankfurt, Suhrkamp, 1990): «Mi interés por el desarrollo de la cultura, por la religión, por la consciencia jurídica y la moral, por el arte moderno y por las transformaciones culturales en general de las orientaciones de valores, no es sólo un interés negativo»; y la introducción de Emilio Agazzi a J. Habermas, *Etica del discorso*, Roma-Bari, Laterza, 1989, pág. 5.

En *Conocimiento e interés*, Habermas presenta una clasificación de los tipos de conocimiento a partir de los «intereses» humanos que los guían (según el esquema weberiano) y distingue tres tipos de ciencias: las disciplinas *empírico-analíticas*, caracterizadas por el interés por la eficacia y orientadas a la *acción instrumental;* las ciencias *histórico-hermenéuticas*, interesadas en la comprensión del sentido y dirigidas al *acuerdo lingüístico;* las ciencias *críticas*, que se concentran en los intereses práctico-teóricos de la eficacia y del sentido y se encuentran orientadas a la *emancipación*. El psicoanálisis, que tiene como objetivo la emancipación de la consciencia humana de la neurosis, y la teoría crítica de la sociedad, que tiene como objetivo la emancipación de los seres humanos en su generalidad del dominio social y político, pueden ser consideradas como ciencias de este último tipo. Tanto el psicoanálisis como la teoría crítica se sirven de la autorreflexión como instrumento principal: en ambas, el retorno a sí misma de la conciencia crítica, desarrolla una acción terapéutica y liberadora.

b) *La hermenéutica crítica.* En su intervención de 1963 a propósito de la divergencia entre Popper y Adorno (véase también I, 2), Habermas reivindica expresamente la afinidad entre la epistemología (la teoría de la ciencia) hermenéutica y la epistemología dialéctica de los frankfurtianos. La hermenéutica, al proponer en términos más radicales la pertenencia *(Zugehörigkeit)* del sujeto, representa una alternativa esencial a la metodología positivista (véase I, 2).

El parentesco entre teoría crítica y hermenéutica se encuentra determinado, por tanto, por la crítica común del cientificismo, de la separación «dogmática» entre sujeto y objeto que caracteriza en sus rasgos principales a la epistemología positivista. Sin embargo, para el Habermas de los años sesenta, las afinidades no van más allá. Habermas discute, en diversas obras y bajo distintos puntos de vista, las posiciones de Gadamer[7]. La objeción más fuerte es la incapacidad, desde el punto de vista hermenéutico, de concebir una perspectiva crítica y, por consiguiente, de promover un esfuerzo de emancipación.

La hermenéutica (en la versión propuesta por Gadamer), al no admitir criterios suprahistóricos de verdad y al concebir la verdad como evento del encuentro interpretativo siempre circunstancial y relativo a una situación histórica completa, niega la posibilidad de la crítica. Pero esto equivale a descuidar el

[7] La polémica Habermas-Gadamer (bien sintetizada en M. Ferraris, *Storia dell'ermeneutica*, cit., págs. 109-425, y en D. C. Hoy, *The Critical Circle*, Berkeley-Los Ángeles, University of California Press, 1978) comienza en la obra de 1967 *La lógica de las ciencias sociales*, donde Habermas sostiene que la teoría de Gadamer representa una crítica adecuada del carácter «irreflexivo» (no-autoreferencial) de la ciencia social construida a partir de criterios positivistas. Con ocasión de la segunda edición de *Verdad y método* (véase II, 2), se produce en Alemania un profundo debate. Habermas recoge ciertas intervenciones críticas, con la *Replik*, de Gadamer en el volumen *Hermeneutik und Ideologiekritik*, cit. Véase también en el número monográfico de *aut aut*, *Margini dell'ermeneutica*, 217-218, enero-abril, 1987, el texto de Habermas titulado «Urbanizzazione della provincia heideggeriana», págs. 21-28.

hecho de la comunicación «sistemáticamente distorsionada» o «deformada». En la comunicación humana existen trampas, engaños, situaciones de no autenticidad que determinan el sometimiento de individuos y grupos sociales. Dicho en otras palabras, existen las ideologías, es decir, las configuraciones de pensamiento para las cuales el lenguaje actúa sobre las relaciones sociales en defensa de ciertos intereses, escondiendo o justificando la iniquidad.

Habermas propone, por tanto, una *Tiefenhermeneutik*, es decir, una hermenéutica de lo profundo que integre la hermenéutica filosófica y el psicoanálisis. Mientras que para el psicoanálisis existe un trabajo de desenmascaramiento que debe ser realizado, la autorreflexión es liberadora porque gracias a la misma el sujeto puede salir de su propia condición de sometimiento a las ideologías, a condiciones específicas de no-verdad (neurosis), para la hermenéutica la autorreflexión del sujeto no puede promover ninguna salida más allá del círculo interpretativo. La *Tiefenhermeneutik* puede presentarse, de esta manera, como una perspectiva preparatoria para «una acción social transformadora», mientras que la hermenéutica, especialmente en la versión de Gadamer, es esencialmente conservadora, consolidadora, incapaz de criticar y desenmascarar la ideología[8].

[8] Gadamer ha respondido a Habermas observando que su concepto de reflexión se encuentra ligado a la «hipoteca dogmática» del idealismo que tanto Husserl como Heidegger, en sus críticas al cientificismo, han rechazado, reconociendo su parentesco con el objetivismo, con la reflexión «reificante» de la ciencia. Esto se produce sobre todo porque Habermas confía todavía en las capacidades autoemancipadoras de una consciencia «solitaria», introspectiva. Para Habermas esto significa que la reflexión es todavía la actividad de un sujeto individual, el retorno a sí mismo de una consciencia de tipo cartesiano (aunque, como precisará más tarde, los fundamentos de la acción comunicativa son de naturaleza intersubjetiva). Por el contrario, para Gadamer, como para el resto de los maestros de la hermenéutica, la consciencia individual es esencialmente *apertura participativa* al horizonte del logos-lenguaje. Véase H. G. Gadamer, *Hermeneutik und Ideologiekritik*, cit., pág. 75: «Los conceptos de reflexión y de toma de consciencia utilizados por Habermas revelan su hipoteca dogmática [...] Hemos aprendido de Husserl y de Heidegger [...] a desvelar la engañosa objetivación que hipoteca el concepto de reflexión.» Por otro lado, la crítica de las ideologías debe preasumir la existencia de un punto de vista supraideológico privilegiado. Como ha observado Vattimo (en «Postilla 1983» a *VM*, pág. XXXV), «la crítica de la ideología de sesgo frankfurtiano puede funcionar sólo si se asume como criterio un *Grund* absoluto, declarado libre de toda limitación ideológica [...] mientras que para la hermenéutica toda crítica puede ejercitarse sólo a partir de un horizonte histórico-cultural determinado (en este contexto, es la propia noción de ideología la que entra en crisis)». Sobre la crítica habermasiana del «contextualismo» y sobre el modo en el cual Habermas piensa salir de esta dificultad, véase apar. 15. Otros hermenéuticos como Paul Ricoeur (véase II, 2, apar. 14) han adoptado posiciones distintas. Ricoeur, que llega a la hermenéutica también a través del psicoanálisis y que nunca ha renunciado a la idea (nietzscheano-freudiana) de interpretación como esfuerzo de *desenmascaramiento*, ha propuesto una integración posible entre hermenéutica y crítica de las ideologías, señalando «el alcance metahermenéutico de la crítica» y «el alcance metacrítico de la hermenéutica».

De esta manera, Habermas se ha convertido en el curso de la década de los setenta en el principal exponente de una hermenéutica «crítica» (véase II, 2, apar. 10), antagonista de la hermenéutica «pura». Sin embargo, justo en aquellos años, las contra-objeciones de Gadamer y sobre todo las ideas de un hermenéuta excéntrico como Apel (véase apar. 19) han ejercitado cierto influjo en el desarrollo del pensamiento habermasiano, de tal forma que Habermas ha protagonizado un «giro» respecto a las posiciones de *Conocimiento e interés*, pasando, como el mismo ha reconocido, de un «paradigma subjetivo» (de la idea de una consciencia individual en la obra del trabajo crítico-hermenéutico) a un «paradigma intersubjetivo», es decir, a la presuposición de un sujeto *lingüístico*, interpersonal.

c) *Teoría de la acción comunicativa.* Este giro se concreta en 1981 con la publicación del vasto tratado sobre la *Teoría de la acción comunicativa* (Madrid, Taurus, 1992) y se introduce a partir de una autocrítica de algunas de las posiciones defendidas en la década de los sesenta y de un cuidado estudio de las teorías del lenguaje desarrolladas en el contexto analítico, desde Chomsky a Austin y Searle (véase II, 1)[9].

El objetivo de la *Teoría de la acción comunicativa* es el mismo que se encontraba en los primeros escritos habermasianos: se trata de formular una teoría

[9] Entre los errores que Habermas reconoce haber realizado en la primera fase de su pensamiento ocupa un puesto relevante la adopción de un punto de vista «epistemológico clásico» o de una «filosofía de la consciencia»: esta orientación, admite Habermas, oscurece y bloquea completamente el análisis de la acción comunicativa que debe ser intrínsecamente dialógica, intersubjetiva. Además, lo que él ha desarrollado en las obras anteriores es sólo una propedéutica de una ciencia social crítica, un análisis de tipo kantiano sobre las posibilidades de una ciencia similar, no su desarrollo concreto. En resumen, el análisis transcendental le parece ahora inadecuado para el estudio de los intereses de conocimiento que requiere una perspectiva más «impura», más comprometida con la empiricidad de los eventos de la comunicación. Por tanto, introduce tres nuevas exigencias: a) la necesidad de disponer de una perspectiva lingüística, intersubjetiva; b) que entre efectivamente en la teoría de la sociedad, y c) que se desarrolle como análisis comprometido con la efectividad histórica y empírica. En la nueva investigación sobre la acción comunicativa, el estudio del lenguaje con sus connotaciones «pragmáticas», es decir —en términos analíticos—, como relación entre los signos y los sujetos, como «uso» empírico-concreto, ocupa un lugar central. Habermas identifica como «contribuciones para una pragmática universal» la extensión de la lógica en sentido pragmático realizada por Bar-Hillel, los proyectos de lógica deóntica formulados por Hare, Wright y Rescher, los intentos de formalización de los actos lingüísticos de Apostel, la lógica de la argumentación de Toulmin y la investigación sobre los postulados de la conversación de Grice y Lakoff («Was ist Universalpragmatik?», en *Vorstudien und Erganzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*, Frankfurt, Suhrkamp, 1976, págs. 306-362 [trad. esp.: *Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos*, Madrid, Cátedra, 1984]). La «hipótesis performativa» (la idea de que cada proferencia contiene o implica una forma verbal performativa «digo», «declaro», etc.) desarrollada por algunos lingüistas generativistas, como el propio Lakoff, a partir de ciertas indicaciones de Austin, ha sido extensamente defendida por Habermas.

de la sociedad que pueda ser crítica y reconstructiva. La novedad relevante es que ahora, al ser considerado el sujeto «intersubjetivo» como sujeto lingüístico, Habermas recurre a la teoría del lenguaje, «ya sea en su variante hermenéutica o en su versión analítica», y desarrolla de esta manera una relectura «pragmático-lingüística» de la hermenéutica filosófica, entendiendo esta última cómo perspectiva que considera el lenguaje en calidad de «evento de comunicación».

¿Es posible una investigación general, supracontextual, sobre la acción comunicativa? ¿En las acciones lingüísticas concretas no se encontrarán involucrados exclusivamente criterios de tipo concreto, no generalizables, reglas concretas? Según Habermas, la disociación entre los *hechos* lingüísticos y los *valores* (ley de Hume) no puede ser considerada como auténtica dentro del ámbito de la comunicación ya que en la acción comunicativa «se incorpora siempre un *telos* de entendimiento recíproco», y, por tanto, siempre se encuentra implícita cierta tensión ética. Este punto de vista es la legitimación más adecuada para una investigación sobre el obrar comunicativo y sobre la racionalidad que lo gobierna: se garantiza la misma posibilidad de un trabajo crítico que valore la conformidad o no conformidad respecto al ideal del entendimiento comunicativo.

Según Habermas, más allá de la razón instrumental *existe todavía razón*, es decir, existe una vasta gama de actividades humanas que se encuentran gobernadas por intereses por el entendimiento recíproco y, por tanto, promueven la interacción por el propio gusto por la interacción. No es legítimo sostener que se trata de actividades privadas de reglas: por el contrario, en éstas operan principios no aparentes que es necesario sacar a la luz y reconstruir. Se trata, por tanto, de conseguir un análisis sistemático de este tipo de racionalidad, principalmente para defenderla de la tendencias imperialistas de la otra forma de racionalidad que puede jactarse del soporte de aparatos de poder y de estructuras económicas «supercomplejas» y extraordinariamente eficaces.

Ahora Habermas distingue tres tipos principales de relación comunicativa y, por tanto, tres *mundos* en los cuales opera la acción no instrumental: la relación entre el sujeto y «un mundo de acaecimientos y hechos» (entre sujeto y *realidad*, en sentido lato), entre el sujeto y el «mundo de la sociabilidad» y entre el sujeto mismo y otra subjetividad (relaciones intersubjetivas, reguladas por pasiones e interacciones). Estos tres mundos constituyen el «mundo de la vida» es decir, «aquello que los participantes en la comunicación sostienen cada vez sobre sus espaldas».

La crítica marxista de la sociedad se actualiza al dar cuenta del mundo de la vida, es decir, al considerar que el peligro real es una perversión ideológica de sus expresiones. El conflicto ya no se produce entre clases, señala Habermas, sino entre el *sistema*, donde actúa la racionalidad instrumental, teatro del obrar racional respecto al objeto, y los distintos *mundos de la vida*, constituidos por valores, cotidianidades, emociones.

¿Cómo se verifica el conflicto? El aparato económico-estatal, dice Habermas, se ha convertido en «supercomplejo» y, por tanto, se encuentra preparado para colonizar las esferas del mundo de la vida. «Los imperativos de la economía y de la administración [...] penetran en ámbitos que en cierta manera se derrumban si se separan del obrar orientado hacia el entendimiento y se transfieren a esas interacciones controladas por los media.» Frente a este nuevo tipo de amenaza el viejo marxismo parece inútil; pero resulta también ineficaz el rechazo del racionalismo occidental propuesto por Nietzsche, Heidegger, y en general por los críticos del sujeto y de la modernidad.

La esperanza de Habermas, en el plano político, se encuentra contenida en ciertas cualidades intrínsecamente destructivas de la «esfera pública», ámbito de la acción comunicativa. En ese contexto nacen la luchas locales en defensa de distintos sectores del mundo de la vida con tendencia a enriquecerlos y a convertirlos en autónomos respecto a la colonización desarrollada por el sistema. En este contexto puede sobrevivir el proyecto de la modernidad ilustrada, el de crear las condiciones para una reunificación general de las consciencias en el mundo secularizado, es decir, en el mundo privado de ese referente teleológico que en la época premoderna garantizaba la jerarquía de los saberes, y articular los valores *éticos* y los *cognitivos* (lo justo, lo verdadero).

d) *La historia de la modernidad.* En una serie de lecciones realizadas en París en el curso de 1984, publicadas después bajo el título *El discurso filosófico de la modernidad* (cit.), Habermas ha sometido a crítica las posiciones de los teóricos (americanos, franceses, italianos) de lo postmoderno (véase también II, 4) sirviéndose sobre todo de una «re-narración» de la historia de la modernidad, desde Hegel hasta Heidegger y Derrida.

Para Habermas, modernidad significa lo que Kant entendía con la palabra «ilustración», es decir, emancipación de la subjetividad (transcendental) y de la razón (crítica) respecto a la religión y la autoridad. El máximo teórico de la modernidad entendida en estos términos es Hegel, el cual no sólo es consciente del triunfo de lo moderno, sino que también percibe su *problema* interior. El problema del moderno consiste en la siguiente circunstancia: la subjetividad liberada de la autoridad y de Dios no se encuentra preparada para «regenerar la potencia religiosa de la unificación». Se trata de un concepto weberiano de «secularización»: sin embargo, lo que cuenta para Habermas es que el dominio del sujeto humano (con la inmanentización de los valores religiosos) ha generado un mundo intrínsecamente *plural*, no integrable ya en hipótesis teóricas, ni tan siquiera en una visión ética o en una praxis transformadora (véase I, 5).

Hegel intenta resolver desde el principio, en sus escritos de juventud, el problema teórico-práctico de la modernidad refutando la religión positiva y proponiendo la regresión a un cristianismo originario en el cual las condiciones de la unidad se dan a partir de los valores del amor y de la vida. En una segunda fase, propone, con la filosofía del espíritu, la tesis de que la escisión entre unidad y pluralidad se produce internamente en la razón ilustrada, pensada como absoluto, y que, por tanto, no existe conflicto ya que la antítesis se genera y se disuelve en el interior del movimiento mismo de la razón. Sin embargo aquí la modernidad recae sobre sí misma. Si la dialéctica es interna a una

totalidad, a un sistema absoluto (y, por tanto, la unidad se garantiza a partir del hecho de que la razón se coloca más allá de las propias conflictualidades), esto significa que ya no es posible someter a crítica la modernidad, es decir, que la modernidad es siempre ulterior a sí misma: «al final él debe contestar a la autocomprensión de la modernidad con la posibilidad de someter a crítica la misma modernidad» (J. Habermas, *Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen*, Frankfurt, Suhrkamp, 1985, pág. 33).

¿Podía Hegel presentar otra estrategia? La tesis de Habermas es que Hegel debería haber conservado la buena solución del periodo de juventud, debería haber confirmado la validez de los valores amor-vida, pero en el contexto de una visión laica y secularizada. Debería haber fundado la recuperación de los valores cristianos en la hipótesis de una racionalidad que reconociese amor y vida como valores inmanentes, constitutivos del mundo de la vida: en otras palabras, debería haber integrado la filosofía del periodo de juventud en una teoría ética de la comunicación en la cual los valores cristianos reapareciesen no ya como normas transcendentes sino como principios regulativos de la interacción social.

En la escisión de la derecha y la izquierda hegeliana se exterioriza la oscilación de Hegel entre el cristianismo originario y el cristianismo instituido. La izquierda teoriza la reconquista de la unidad de la praxis (postfilosófica: véase I, 1), la derecha ofrece una interpretación del sistema que confiere importancia a la religión, intenta de esta manera una reconquista regresiva, anti-moderna, de la unidad. Pero en ambos casos, la modernidad no consigue crearse un sucedáneo del poder unificador de la religión.

Una desviación significativa del recorrido de la modernidad aparece con Nietzsche, «plataforma giratoria para los teóricos de lo postmoderno», ya que oscila entre distintas soluciones y puede, por tanto, ser utilizado como insignia de perspectivas totalmente divergentes. La alternativa que se le atribuye a Nietzsche es: relanzar la idea de modernidad, distanciarse de la dialéctica de la ilustración. Nietzsche busca alternativas a la modernidad ilustrada en el arte, en el mito, en la voluntad de poder, en el nihilismo.

Oscila entre una consideración *artística* del mundo (religión del arte, poder unificador del arte) y una *crítica de la metafísica* (que permitiría no renunciar a la filosofía). Pero en la consideración del mundo los requisitos positivos de la unidad se pierden ya que no es posible tratar el tema de la validez; por otro lado, la crítica de la metafísica se concibe como reexhumación destructiva, «deconstrucción» de la filosofía del pasado. A partir de aquí, según Habermas, de estas dos tendencias internas del pensamiento de Nietzsche surgen dos soluciones típicas de los filósofos «postmodernos»; el científico escéptico (Bataille, Foucault, Lacan), y el crítico de la metafísica (Derrida, Heidegger).

La tesis final de Habermas es que la modernidad puede y debe ser salvada, pero superando la filosofía del sujeto y encaminándose hacia la filosofía de la intersubjetividad: «el paradigma del conocimiento de objetos debe ser sustituido por el paradigma del acuerdo comunicativo entre sujetos capaces de hablar y de obrar». La razón puede, por tanto, salvarse, pero fundamentándose no ya en el sujeto sino en la intersubjetividad del la acción comunicativa (sobre la teoría habermasiana de la modernidad véase la colección de artículos editados por Seyla Benhabib y Maurizio Passerin d'Entreves, *Habermas and the Unifished Project of Modernity: Critical Essays on «The Philosophy Discourse of Modernity»*, Oxford, Polity, 1996).

15. *Discusiones y controversias*

Desde los primeros años de su actividad, Habermas se ha visto envuelto en controversias y debates de importancia internacional: sobre todo, como hemos visto, en la «controversia sobre el método» entre Adorno y Popper, recogida más tarde en las discusiones sobre la hermenéutica. Desde el final de la década de los años sesenta, las posiciones de Habermas han despertado el interés de intérpretes, continuadores y críticos, y el mismo Habermas ha participado en nuevas discusiones y polémicas (sobre el destino del marxismo, sobre la filosofía de la ciencia, contra la «izquierda» adorniana y contra la teoría sistémica de Luhmann, sobre el pasado de Alemania y contra el «revisionismo» sobre la cuestión hebrea)[10].

[10] Véase J. Habermas, N. Luhmann, *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie*, Frankfurt, Suhrkamp, 1971, donde Habermas discute la sociología «sistémica» de Luhmann y le contrapone una «teoría de la competencia comunicativa» antes de la delineación de la teoría de la acción comunicativa. La variedad de posiciones y objeciones que suscita la filosofía habermasiana más madura se encuentra documentada en la colección de ensayos editada por J. B. Thompson y D. Held, *Habermas. Critical debates* (Londres, Macmillan, 1982), con intervenciones de Agnes Heller (sobre el marxismo en la reelaboración de Habermas), de Rüdiger Bubner (sobre la noción de teoría crítica), de Mary Hesse (sobre la teoría habermasiana de la ciencia: véase también II, 5) y de otros autores. Habermas responde en un largo ensayo final «Reply to my critics», reafirmando sus principales presupuestos y en parte modificándolos y clarificándolos. Véase también la polémica con la «izquierda» adorniana contenida en el volumen colectivo *Unkritische Theorie. Gegen Habermas*, Lüneburg, Dietrich zu Lampen, 1989: véase apar. 19.

La controversia más importante en la que participa Habermas recientemente es la del revisionismo de algunos historiadores alemanes, como Ernst Nolte y Joachim Fest, que han intentado «redimensionar» el exterminio de los judíos recurriendo al hecho de que todo imperio surge de derramamientos de sangre y equiparando los criminales estalinistas con los nazis. Este intento de «comprender» los crímenes alemanes, señala Habermas, es en realidad un intento de deshacerse de su peso traumático, persigue una «compensación de los daños» y no una «visión más exacta» de la historia. Desde esta perspectiva «historizadora» y por tanto «relativizadora», los exterminios masivos realizados por los rusos difieren de los alemanes sólo en un insignificante aspecto «cuantitativo»: es ésta una aritmética perversa y «privada de gusto», señala Habermas, que «hasta ahora circulaba sólo en los ambientes de la derecha» (véanse los textos principales del de-

En los primeros años de la década de los ochenta, con el surgimiento de la cuestión postmoderna (véase I, 1 y II, 4), Habermas se ha presentado como el más autorizado defensor de la modernidad ilustrada contra el «neo-conservadurismo» postmoderno. En el exitoso libro-manifiesto *La condición postmoderna* (cit.), Jean-François Lyotard interpreta la teoría de la ciencia habermasiana como un esfuerzo de autolegitimación substancialmente fracasado, inútil, no actual. En Habermas, según Lyotard, sobrevive un viejo sistema de legitimación, el que se utilizó primero en la ilustración y después en el marxismo, que consiste en colocar la emancipación de la humanidad (y el enmascaramiento de las ideologías) como el objetivo y el criterio del saber. Se trata de un «*meta-récit*» emancipativo que ha perdido credibilidad en el mundo actual porque ya las direcciones, las razones y también los sujetos de una eventual emancipación se encuentran diversificados y no se pueden integrar en un programa común, y, por otro lado, la ciencia contemporánea se dirige hacia la discontinuidad, las revoluciones y las fracturas, no busca el consenso sino la divergencia, no aspira a la uniformidad sino a lo discontinuo[11].

La toma de posición de Habermas en el debate posterior ha sido decidida. Según Habermas, el postmodernismo en su totalidad, como, por otro lado, el postestructuralismo, es una forma de neoconservadurismo de orientación heideggeriano-nietzscheana, una de esas teorías

bate en *Germania: un passato che non passa,* Turín, Einaudi, 1987; y el ensayo de C. Türcke en *Gewalt und Tabu. Philosophische Grenzgänge,* Dietrich zu Lampen, 1987; véase también el apar. 21 de este capítulo).

La posición alemana respecto al pasado reciente de Alemania es un caso ejemplar de la insensatez de una visión evaluativa y relativizadora de la historia. Después de Auschwitz, escribe Habermas, podemos «hacer caso sólo de la mejores tradiciones de nuestra historia, hecha nuestra no de un modo reflexivo, sino de una manera crítica» *(Germania: un passato che non passa,* cit., pág. 103).

[11] La ciencia postmoderna, señala Lyotard en *La condición postmoderna,* cit., «sugiere un modelo de legitimación que no es en absoluto el de la mejor prestación, sino el de la diferencia comprendida como paralogismo», ésta «constituye la teoría de la propia evolución como discontinua, catastrófica, no rectificable, paradójica». R. Rorty ha señalado *(Philosophical Papers,* cit., vol. II, pág. 166) que Lyotard parece que deduce de los intereses de las actuales disciplinas científicas la idea de que la ciencia tiene como objetivo la revolución permanente: deducción por lo menos arbitraria. En realidad, Lyotard estaba simplemente tentado de demostrar (objeción común a muchos críticos de Habermas) que la finalidad del consenso, y en general el esfuerzo hacia la agregación, no sólo no es el único ni el principal objetivo de la empresa científica, sino que es un objetivo no fácilmente alcanzable y quizá no es ni del todo deseable para los fines de lo que en la época postmoderna se considera como «progreso científico». Sobre las tesis de Rorty véase más adelante.

del «fin de la filosofía» (véase I, 2) que se han ido produciendo más o menos declarándose como tales desde la época posthegeliana hasta la actualidad. Habermas reprochará substancialmente a Lyotard, y antes a Foucault y Deleuze (véase II, 4), lo que le reprochará a Adorno, a saber, la incapacidad de justificar el propio esfuerzo crítico. Si no existe un horizonte común, o al menos la idea de una racionalidad posible, no es pensable ni decidible la presunta caída de los *meta-récits* legitimadores. Todo exceso de radicalidad en la crítica (véase también I, 5) topa con esta aporía o, todavía peor, *desarma* la misma crítica y con esto anula también toda posibilidad de pensar y de promover una liberación de situaciones de iniquidad o de neurosis.

En otras palabras, la crítica foucaultiana de la razón, como la frankfurtiana, se limita simplemente a deslegitimar, mostrando las raíces, las estructuras de la modernidad, pero con esto destruye también las categorías que podemos utilizar para dar cuenta de los errores, de las trampas ideológicas, de todo lo que no es sólo teóricamente «incorrecto» sino también esencialmente dañino. Además, en el postestructuralismo y de manera más pronunciada en el postmodernismo, existe una clara disposición reaccionaria, la condena de la filosofía universalista se estrecha hasta la negación de la política progresista; la renuncia a la verdad, la adopción de un férreo principio de contextualización, posee como consecuencia lógica un comportamiento social sometido al poder, incapaz de proyectar distintas interacciones sociales y de concebir una ciencia totalmente independiente del contexto, no irreversiblemente sujeta a los imperativos de la técnica.

En el ensayo «Habermas and Lyotard on Postmodernity» (en *Philosophical Papers,* cit., vol. II), Richard Rorty (véase I, 1 y II, 1) critica tanto las posiciones de Habermas como las de Lyotard, pero toma partido principalmente por el postmoderno y en contra de la teoría crítica. De manera particular, la característica inclinación anti-teórica de Rorty le obliga a considerar loable el interés habermasiano por la «comunidad», pero no el que se centre sobre la «pragmática universal» o la teoría de la racionalidad comunicativa. Rorty está a favor de un «sentido de-teorizado de la comunidad» que valore la «comunicación no equivocada», pero sin substanciarlo sobre una «teoría de la competencia comunicativa» (R. Rorty, *Essays on Heidegger and Others. Philosophical Papers II,* Cambridge University Press, 1991, págs. 174-175). El objetivo de Rorty, como hemos visto, es una especie de *minimalización* de las pretensiones filosóficas o, en términos más generales, teóricas: condiciones primarias, según su opinión, para que se garantice «la armonía social».

Desde el punto de vista de Rorty todo intento de construir teorías «universales» de la racionalidad (o de cualquier otra instancia) es en realidad un modo de imponer una visión *propia* de racionalidad, es decir, es una forma de «etnocentrismo», y como tal es culpable de dogmatismos, imperialismo, etc. Sería mejor, dice Rorty, que Habermas en lugar de teorizar una «pragmática universal» defendiese una explícita y franca profesión de etnocentrismo. En *Nachmetaphysisches Denkens*, una colección de escritos de 1988 (Frankfurt, Suhrkamp, véanse en particular págs. 172-179), Habermas ha respondido a las críticas delineando los puntos débiles del «cauto contextualismo» de Rorty (cauto porque es esencialmente anti-teórico: toda profesión radical de contextualismo se puede proponer como extracontextual y por tanto puede ser considerada como autorrefutadora).

Rorty, observa Habermas, parece que tema que también la tranquila suposición de un mundo común objetivo, suposición que siempre implicamos en el uso concreto de cualquier lenguaje, es culpable de «objetivismo». Además, «algunas culturas se han ejercitado más que otras en tomar distancias de sí mismas», y todas las lenguas ofrecen la posibilidad de distinguir entre lo que es verdadero y lo que consideramos verdadero. Las razones anti-teóricas del contextualismo de Rorty no se sostienen. La posibilidad del entendimiento lingüístico, nuestra capacidad de distinguir relativamente entre los niveles de predicación y también de tomar (relativamente) las distancia de nosotros mismos, demuestran que es del todo legítima, y no «anti-social» o latentemente «etnocéntrica», una idea de razón *ubicada*, que actúe en los contextos concretos pero que a la vez sea *independiente* del contexto. Ninguna forma de «objetivismo», ninguna racionalidad «anti-social» o latentemente «etnocéntrica», parece obtenerse a partir de esos presupuestos pragmáticos.

16. *Karl Otto Apel: la transformación de la filosofía*

Nacido en Düsseldorf en 1922, Apel comenzó su carrera como filósofo en la década de los cincuenta con trabajos de clara orientación hermenéutica (sobre la teoría del conocimiento de Heidegger, sobre la historia de la idea de lenguaje), pero en el curso de la década de los sesenta, con los ensayos después recogidos en el ya citado *Transformación de la filosofía* (véase I, 2) comenzó una militancia filosófica que se ha ido distanciando de la hermenéutica para acercarse paulatinamente a las tesis habermasianas.

El programa que se presenta en *Transformación de la filosofía* (1973) es un replanteamiento de la crítica kantiana en términos existenciales y lingüístico-hermenéuticos. Para Apel es evidente que el a priori de Kant puede ser entendido como un a priori lingüístico *(Sprach-Apriori)*. Todo pensar, conocer e interpretar el mundo es posible sólo porque el mundo se encuentra abierto y precomprendido desde siempre en el lenguaje ordinario e histórico de los hombres (tesis típicamente hermenéutica, cuyos orígenes Apel identifica en Hamann, Herder, Humboldt). El lenguaje es por tanto la condición de posibilidad de la experiencia, el a priori de toda interpretación de la realidad y del mundo. Esto significa que la filosofía del lenguaje puede constituir el equivalente de una «filosofía primera» en el sentido aristotélico, ¿Pero *qué* filosofía del lenguaje? ¿Con qué premisas teóricas y objetivos culturales?

El análisis presentado en el trabajo de 1973 es, por tanto y antes que nada, una investigación sobre la transformación que ha llevado la reflexión sobre el lenguaje al centro del pensamiento contemporáneo, en la hermenéutica y en la filosofía anglosajona y, en segunda instancia, es el símbolo de una transformación que debe cumplirse para repensar la racionalidad filosófica dentro del contexto de un nuevo «logos lingüístico»[12]. Según Apel, la «transformación semiótica del kantismo» no es sólo el objetivo hacia el cual tender para una refundación de la filosofía, sino también el terreno común dentro del cual los distintos y antagónicos modos de entender el lenguaje en filosofía pueden encontrar una forma de armonización.

Existen puntos de contacto concretos entre la racionalidad analítica y la continental (en su versión hermenéutica): el rechazo común de la postura subjetivista o «consciencialista» de la filosofía moderna (el «solipsismo metodológico» de la subjetividad cartesiana); el privilegio común del lenguaje como nuevo paradigma dentro del cual poder formular las cuestiones clásicas de la filosofía. Existen también diferencias concretas: en la tradición hermenéutico-existencial prevalece una orientación transcendental, es decir, la concepción del lenguaje como a priori de la experiencia; en la filosofía analítica domina la instancia pragmática (como hemos señalado —véase I, 2 y 4—, Apel considera como «racionalidad analítica» sobre todo el pensamiento de Peirce y del segundo Wittgenstein), es decir, la idea de una conexión no universalizable entre el lenguaje y las formas de vida.

El sesgo transcendental es universalizador, mientras que la orientación pragmática implica la negación de la universalidad (o, como en el caso del Wittgenstein de la *Gramática filosófica* —véase II, 1, apar. 16— su reducción a «semejanza de familia» entre entidades de otra forma no relacionadas). Por otro lado, el sesgo pragmático disfruta de la ventaja de una concreción superior y una radicalidad mayor en la superación del solipsismo cartesiano. «Pragmático», de hecho, en el sentido de Peirce y después en el de Morris (véase II, 1), indica la relación que los signos poseen con quien los utiliza. Por tanto la

[12] Para esta distinción puede consultarse el ensayo de Stefano Petrucciani sobre el «segundo» Apel: *Etica dell'argomentazione*, Génova, Marietti, 1988.

esfera pragmática es la esfera del *diálogo* interpersonal y del *uso* del lenguaje. Desde el punto de vista pragmático, el lenguaje es hablar-a, comunicar, tener relación con otros a través de los signos.

Es necesario antes de nada, por tanto, realizar una corrección pragmática del punto de vista transcendental de manera que permita distanciarnos de todo riesgo de «mentalismo» solipsista y abrirnos a esa dimensión intersubjetiva que es típica del lenguaje hermenúticamente considerado. Corrección pragmática de lo transcendental significa interpretación del sujeto como *Gesprache*, coloquio. La identidad del yo transcendental ya no se considera como identidad *puntual*, sino en su esencia dialogante, en los términos de una relación dialógica: yo soy yo en cuanto que estoy en relación con los demás, el «nosotros» de los seres hablantes anticipa y preconstruye el yo de la ontología cartesiana (véase también I, 3).

Ahora se trata de realizar una corrección transcendental del punto de vista pragmático. Es en este punto donde el interés hermenéutico de Apel se acerca al interés crítico-reflexivo de Habermas. El encuentro entre analíticos y continentales se hace difícil sobre todo a causa del *objetivismo* tradicional del pensamiento analítico, es decir, de la tendencia a descuidar o no reconocer la implicación del sujeto en los datos de la experiencia (véase I, 2 y 3). Con el segundo Wittgenstein y después de la década de los cincuenta se ha producido una corrección parcial de esta tendencia; sin embargo se ha mantenido un equívoco de fondo, a saber, el olvido del sujeto en el análisis, la presuposición de poder realizar análisis objetivos, *descriptivos*, sin tener en cuenta el papel del sujeto de la ciencia. El propio Wittgenstein, señala Apel, que incluso puede ser considerado como uno de los artífices del giro pragmático, continúa pensando en el análisis como en un esfuerzo de *descripción* de los juegos lingüísticos. Es justo aquí, en este olvido de la dimensión necesariamente (también) reflexiva (transcendental) de la investigación sobre el lenguaje, donde surge esa típica *paradoja del fundacionalismo* (véase I, 5) de la cual Apel se ha ocupado intensamente en los años posteriores.

De hecho, el pluralismo de los juegos lingüísticos lleva a la condena de la filosofía como reflexión general sobre el lenguaje, pero postular la pluralidad de los juegos equivale a admitir, implícitamente, una unidad transcendental de los distintos horizontes del juego, es decir, postular un juego lingüístico en el cual valoramos y describimos la infinita y no describible pluralidad de los juegos. Wittgenstein es incapaz de distinguir entre el propio juego lingüístico y los juegos susceptibles de ser objetivados mediante descripción, dice Apel. «Wittgenstein nunca ha reflexionado sobre la diferencia básica entre las formas de vida y el juego lingüístico discursivo de la filosofía» («Autocritica o autoeliminazione della filosofia» en *Filosofia '91)*, por esta razón se obtienen las conclusiones paradójicamente anti-filosóficas de su filosofía del lenguaje, conclusiones que coinciden significativamente con las tesis del último Heidegger con su relativización del logos en las distintas *Lichtungen* (ranuras, aperturas) temporales que constituyen la historia del ser.

El encuentro del pragmatismo y el transcendentalismo se produce de hecho, según Apel, en Peirce. Peirce tiene el mérito de haber anticipado el giro pragmático del análisis del lenguaje sin olvidar su elemento transcendental. Ese elemento consiste en asumir que el intérprete de los signos siempre tiene una relación con una *comunidad real* de investigadores e intérpretes; en segundo lugar, está en relación con una *comunidad ideal* que es el *objetivo* de su trabajo interpretativo (el consenso universal sobre las propias adquisiciones y descubrimientos) y también el *sujeto* implícito de su propio trabajo (es decir, el investigador opera «como si» en su lugar hubiese una comunidad de científicos que exhibe un recíproco acuerdo). En otras palabras: a) en la investigación yo no trabajo como un yo realmente solitario y aislado, sino siempre como instancia *perteneciente* a una comunidad histórica y cultural; b) yo no busco sólo el acuerdo con una comunidad concreta, sino que intento promover un acuerdo superior con una comunidades «por derecho» pensada como perfecta, y son en definitiva estas comunidades concretas y por derecho las que constituyen el verdadero artífice de mi obrar.

El intérprete y el investigador, en la perspectiva de Apel, *son* esencialmente unos sujetos, aunque *buscan* un sujeto posible de la verdad y del conocimiento, y este sujeto es colectivo, interpersonal, es una comunidad posible de científicos e intérpretes. Se trata de un «socialismo lógico», en términos peirceanos, de un «autosacrificio del individuo en favor de la colectividad». Apel reinterpreta esta idea colocándola en el contexto de la teoría hermenéutica de la investigación y en el ámbito de su reinterpretación lingüística del kantismo: la comunidad ideal de la comunicación se convierte en el *telos* y el presupuesto de una integración de la ética y de la crítica social y política en el interior de la visión hermenéutica y analítica del lenguaje, el *telos* y el presupuesto de una refundación de la racionalidad. La operación realizada por Apel en esta primera fase consiste, por tanto, en términos generales, en indicar que la racionalidad propia de la hermenéutica es/debe ser una racionalidad pragmática y a la vez transcendental.

17. *La rehabilitación de los fundamentos y de la ética*

En la década de los setenta y en la de los ochenta, la investigación de Apel se desarrolla en tres líneas: 1) crítica del anti-fundacionalismo y rehabilitación de la idea de «fundación última»; 2) continuación de la obra de armonización y enfrentamiento entre racionalidad analítica y racionalidad hermenéutica, o entre las dos formas clásicas de conocimiento reconocidas por Dilthey, la explicación y la comprensión (respectivamente propias de las ciencias de la naturaleza y de las ciencias

del espíritu); y 3) replanteamiento de la ética sobre la base de una refundación de la racionalidad en términos de una *Sprachpragmatik* y teniendo en cuenta una noción de «responsabilidad».

a) *Refundación de la filosofía.* Apel identifica en la cultura filosófica del presente una pronunciada tendencia a la «autofinalización» *(Selbstverabschiedung)* de la racionalidad que se encuentra en el ámbito filosófico pero también en el epistemológico. Ya en los tiempos de *Transformación* había señalado, como hemos visto, los aspectos autocontradictorios e irracionales de la teorización del último Heidegger y de las tesis wittgensteinianas sobre la pluralidad de los juegos lingüísticos. Ahora reconoce distintas formas de autofinalización de la racionalidad: la recepción relativista de Wittgenstein que implica la «autoeliminación "terapéutica" de la pretensión universal de validez» (en Rorty, por ejemplo; hemos hablado de esta terapia autolimitativa en I, 1, apar. 3); la recepción irracionalista de Heidegger (en Derrida, por ejemplo, y en los postmodernos: véase «¿Ideas reguladoras o acontecer del sentido?», cit.); «la autodisolución de la epistemología normativa» en la epistemología histórica y anti-metodológica, en Feyerabend, por ejemplo (véase II, 5); y por último, la autocrítica de la razón desarrollada por la Escuela de Frankfurt, autocontradictoria en su principio porque pretendía deshacerse de todo fundamento normativo[13].

Sin embargo, la primera y más ejemplificadora forma de autofinalización de la racionalidad se encuentra, según Apel, en el anti-fundacionalismo del racionalismo crítico, en particular en la versión «alemana» y fuertemente anti-hermenéutica del falsacionalismo defendida por Hans Albert (véase II, 5, apar. 2). La tesis de Albert es que «ninguna convicción es por principio indudable» *(Traktat über Kritische Vernunft*, Tübingen, Mohr, 1969; y *Transzendentale Träumerein*, Hamburgo, Hoffman und Campe, 1975, pág. 122), y a partir de esto concluye que no es posible una fundamentación última ya que para la misma sería necesaria la referencia a una evidencia incontrovertible. Normalmente, para fundamentar un enunciado es necesaria la referencia a otro enunciado, pero ese proceso, dada la falsabilidad de todo enunciado, se convierte en un recorrido infinito. Dice Albert: la investigación de la verdad se remite a una decisión sobre la estrategia a adoptar, es decir, se podrá decidir por una estrategia dogmática que *interrumpa* el proceso de proyección al infinito eligiendo un enunciado como verdad última, o por una estrategia crítica, al estilo de Popper, según la cual toda verdad se identifica como una «conjetura» no fundada para discutir y refutar.

---

[13] *Ética de la argumentación*, cit. Apel, observa Petrucciani, no tiene en cuenta el «pensamiento débil» italiano: «y sin embargo, óptima demostración del carácter no tan singular de esa tendencia, caracteriza la situación general de autofinalización de la racionalidad en términos que también se adaptarían perfectamente a la situación italiana». Para las afinidades entre el análisis de Apel y el conducido por Habermas véase *Conciencia moral y acción comunicativa;* sobre las formas contemporáneas de «despedida» de la filosofía fundacional, I, 5, apar. 9.

Apel señala que el principio de partida de Albert incurre en una paradoja análoga a la del mentiroso: si de hecho la fórmula «ninguna convicción es por principio indudable» es a la vez indudable, entonces no es verdad que ninguna convicción es indudable, y por tanto el principio es falso. Esta objeción apeliana (que como se ha señalado reproduce una argumentación aristotélica: véanse todas las discusiones en W. Kuhlmann y D. Bohler, *Kommunikation und Reflexion*, Frankfurt, Suhrkamp, 1982) no ha sido reconocida por Albert como válida, el cual ha contra-replicado con la idea de que el principio del falibilismo no implica que *todas* las convicciones deban ser consideradas falsas *a la vez:* al contrario, para dar cuenta de un enunciado como dudoso deberé considerar otros verdaderos, y esto no significa que en otro punto yo no pueda dudar también de estos últimos.

Sin embargo, lo que cuenta en la argumentación de Apel es que él señala un nivel distinto, *no explícito*, de la fundamentación, el cual se encuentra también en las tesis más radicalmente anti-fundacionales. Éstas preasumen un fundamento desde el momento mismo en el que se presentan como tesis en el contexto de una *situación argumentativa*, desde el momento en que se presentan sostenidas a partir de una exigencia de universalidad interna y no explícita. Si argumento (véase también *El logos distintivo de la lengua humana*, cit.), debo de alguna forma aceptar la existencia de una situación argumentativa, si la niego caigo en una contradicción de un tipo particular, una *autocontradicción performativa:* una contradicción entre lo que *digo* y lo que *hago* con las palabras.

Apel se remite a Austin (véase II, 1, apar. 16), el cual había distinguido la parte «performativa», o ejecutiva, de los enunciados, de la parte «constatativa». Decir «no existen evidencias indudables» significa afirmar de un modo incontrovertible (hacer) que no es posible formular afirmaciones incontrovertibles (decir); el hacer desmiente al decir. Apel, por tanto reclama la atención sobre la diferencia entre las hipótesis que resultan falsables y los criterios de los cuales nos servimos para falsarlas: estos últimos no son a su vez falsables, por tanto el falsacionismo yerra ya que transfiere sobre el plano de los fundamentos argumentativos una experiencia que afecta a los «contenidos», las hipótesis interpretativas concretas sobre la realidad.

Por el contrario, en el plano de la argumentación, sostiene Apel, existen y son absolutamente inevitables las evidencias últimas, referencias no superables. Si niego (argumentativamente) la existencia de una situación argumentativa es como si negase la existencia del lenguaje o negase mi propia existencia: para negar la existencia del lenguaje debo usar el lenguaje, para negar mi existencia debo existir. Esto deja abiertas todas las condiciones de la ética y de la filosofía, de la convergencia racional entre lo verdadero, el bien, lo justo, y permite pensar también la idea de una unidad general de los saberes en una praxis común de la argumentación racional.

b) *Los fundamentos éticos de la racionalidad.* Teniendo en cuenta que una argumentación racional sobre principios universalmente válidos es posible (sobre todo a partir del *hecho* de que no podemos negar la existencia de una situa-

ción argumentativa), es obvio que se presenta el problema de normativizar la praxis de la argumentación.

Apel asume las «pretensiones de validez» defendidas por Habermas (sobre la estela de las máximas griceanas de la comunicación: véase II, 1, apar. 20), es decir, los principios de comprensibilidad, verdad, veracidad y adecuación, y las reformula de la siguiente manera: 1) toda argumentación se encuentra obligada a tener un significado intersubjetivamente válido *(pretensión de sentido y de comprensibilidad);* 2) quien argumenta no puede no presuponer la verdad intersubjetivamente válida de sus proposiciones *(pretensión de verdad);* y 3) quien argumenta está obligado a respetar las normas de interacción comunicativa *(pretensión de veracidad-sinceridad y de adecuación).*

Según Apel, de aquí surge una serie correlativa de postulados lingüístico-transcendentales. A saber: 1) la existencia de un juego lingüístico público (correlato de la pretensión de comprensibilidad), 2) la posibilidad de llegar a un acuerdo sobre el sentido en una comunidad de la comunicación extendida a todos los hablantes y exenta de condicionamientos ideológicos (equivalencia de veracidad y verdad) y 3) la paritariedad de los sujetos argumentadores que deben ser considerados como poseedores de los mismos derechos y deberes. Como se puede comprobar, se trata no sólo de «pretensiones de validez» sino de *condiciones* y *objetivos* del entendimiento racional. El territorio de la argumentación no se distingue del territorio de la ética: no sólo es posible una ética racional, sino que existe una constitución ética inevitable de la racionalidad.

El problema de la ética, ya desarrollado en sus ideas principales en *Transformación de la filosofía,* lo retoma Apel en su obra *Diskurs und Verantwortung,* de 1988 (que recoge intervenciones de años precedentes, algunas ya traducidas al italiano), y lo identifica como un problema típicamente ligado a la reconstrucción de la racionalidad. Nunca como hoy, sostiene Apel, se ha advertido la exigencia de una «macroética planetaria», una ética que regule los comportamientos públicos además de los privados; nunca como hoy ha sido tan difícil desarrollar una ética universalista de este tipo.

Se trata de una imposibilidad *de hecho,* ya que las morales tradicionales se encuentran ligadas a visiones religiosas concretas o a contextos geográfico-culturales específicos; y de una imposibilidad *de derecho* porque el principio conocido como «ley de Hume» (imposibilidad de derivar normas a partir de los hechos) parece prohibir la construcción de una ética racional. Tanto la racionalidad epistemológico-analítica como las ciencias humanas (que se limitan a aseverar el hecho de un relativismo ético generalizado) comparten esta visión. De aquí proviene también la división del trabajo entre la racionalidad analítica, en la cual sólo es pensable una «metaética» (véase la tradición que comienza con Moore) y la racionalidad continental, donde el discurso ético se conduce al límite de lo argumentable. La primera se ha asegurado el campo del conocer objetivo científico, la segunda (especialmente aquella de orientación existencial-personalista) se ha asegurado el ámbito de las elecciones ético-religiosas.

Como se puede ver, el horizonte problemático es el mismo que el de los teóricos de la *Rehabilitierung* (véase I, 5); sin embargo, para Apel, la idea de una

posible justificación racional y universal de la argumentación debería abrir el camino a una fundamentación racional de la ética entendida como una *nueva reunión* de los territorios separados de la ética y de la razón. La fundamentación racional de la argumentación coincide con la fundamentación racional de la ética. Por otro lado, en las «Críticas» kantianas, las ideas que constituyen las líneas orientativas del trabajo científico en la razón pura son también los postulados de la acción moral. Apel obtiene un efecto de identificación análogo a través de un deslizamiento desde la argumentación hasta la moral transcribiendo la *necesidad argumentativa* en *pretensión virtual.*

Teniendo en cuenta que los principios fundamentales de la argumentación son: la tendencia a promover el *acuerdo* en la comunidad ideal/real y la *paritariedad,* es decir, la presuposición de que todos los seres dotados de razón pueden/deben comprender, éstos son también las obligaciones a las cuales debe corresponder la acción moral; yo debo, dice Apel, obrar y argumentar en función y a partir del acuerdo entre los seres humanos y de su igualdad por principio, presuponiendo/promoviendo consenso y paritariedad.

Apel señala el carácter *cognitivo* y no «decisionista» de una ética de este tipo. Los juicios morales no expresan posiciones emotivas irracionales, pero poseen un contenido de verdad susceptible de valoración intelectiva. Se trata, además, de una ética *formal* que no establece normas materiales situacionales, sino sólo los principios procedimentales del discurso paritario y del acuerdo. Es, por tanto, una ética *universal:* no expresa los intereses o el punto de vista de un grupo étnico o social concreto, sino que pretende ser válido para todos los seres racionales.

Se trata, en definitiva, de una ética «postkantiana» por dos razones. En primer lugar, porque presupone un sujeto no consciencialista: la aplicación del imperativo no proviene de la liberación interior de un sujeto puntual y solitario. Las máximas (emisiones pragmáticas del imperativo) no se formulan de una manera personal, sino de un modo democrático-consensual (como se puede ver, el imperativo del consenso regula también la modalidad de la propia aplicación: aspecto que el imperativo kantiano no preveía). Y, en segundo lugar (y por consiguiente), porque existen dos niveles de fundamentación, de normatividad: el primero es de naturaleza transcendental, formal: se trata del nivel de la formulación de la *Grundnorme* que requiere sólo el acuerdo (paz) y la paritariedad (igualdad); el segundo es el nivel de las normas concretas, de los acuerdos y convenciones específicas y operaciones encaminadas a salvaguardar el acuerdo y la igualdad. Por tanto, en este contexto, la ética ya no puede considerarse como formal y transcendental, sino como expuesta al falibilismo: es decir, las normas concretas son infinitamente revisables.

Por último, la ética apeliana no se reduce a una ética consciencialista de la buena voluntad, sino que implica la responsabilidad, es decir, la valoración de las consecuencias de la acción moral. Aquí Apel se remite a Hans Jonas (véase II, 2, apar. 18), el cual en *El principio de la responsabilidad* (cit.) ha propuesto una actualización del imperativo kantiano adaptable a la civilización tecnológica («un imperativo adecuado al nuevo tipo de acción humana y orientado al

nuevo tipo de sujeto agente sonaría de la siguiente manera: obra de manera que las consecuencias de tu acción sean compatibles con la permanencia de una auténtica vida humana sobre la tierra»), y a Habermas, el cual en *Conciencia moral y acción comunicativa* (cit.) propone una actualización del tipo de «universalización» prevista por el imperativo kantiano, es decir, una apertura de la universalidad de la ley a las consecuencias de los «efectos secundarios» de su aplicación.

Apel (véase especialmente «Limiti dell'etica dell'discorso», en AA.VV., *Ethiche in dialogo,* Génova, Marietti, 1990) consigue de esta manera formular el principio «actúa exclusivamente según la máxima a partir de la cual tú puedas postular, en un experimento mental, que las consecuencias y los efectos secundarios que derivan presumiblemente de su "universal" observancia para la satisfacción de los intereses de todo sujeto concreto involucrado, puedan ser aceptados sin coerción en un discurso real —si éste pudiese ser comunicado a todos los sujetos involucrados— "por parte de todos los sujetos involucrados"» (pág. 14).

18. *Apel y Habermas*

Apel y Habermas comparten el punto de partida del cual nacen sus proyectos filosóficos, el *objetivo* al cual tienden y, en parte, el *método* de trabajo y el principio sobre el que se funda ese método (es decir, el principio de la «reflexión transcendental»). Ambos Parten de la *fragmentación* de la verdad, de la teoría, de la ética, en la sociedad y en la cultura contemporánea. Ambos buscan un modo de repensar la razón tanto en el ámbito ético como en el epistemológico, e intentan una *rehabilitación-restauración* de la razón. Para ambos, es importante señalarlo, esta investigación es una tarea inicial y principalmente *reconstructiva,* ya que *de hecho* la racionalidad contemporánea, al margen de la tendencia a la fragmentación, posee elementos de continuidad y ofrece puntos de inspiración para una teoría de tipo universal. Sobrevive aquí la idea blochiana y frankfurtiana de «utopía» como indicación del *no todavía* que se encuentra inmanente en la realidad. Se trata de «sacar a la luz un «potencial de razón» incorporado en la misma praxis comunicativa cotidiana»[14].

«Entre todos los filósofos que están vivos», ha escrito Habermas, «ninguno ha determinado la orientación de mis ideas de un modo más persistente que Karl Otto Apel» *(Conciencia moral y acción comunicativa,* cit.). El programa de una ética del discurso, concebido por Habermas en la década de los ochenta como complemento de la teoría de la acción comunicativa, se encuentra inspirado en el pensamiento apeliano. En particular, la idea de una comunidad de la comunicación como trasfondo regulativo de un saber crítico que construya la razón pero que indique también la dirección para la praxis político-social, es la idea que Apel comienza a pensar en la década de los sesenta y que más tarde se convierte en el punto de fuerza de todas las argumentaciones de Habermas. Por otro lado, el «principio de universalización» habermasiano y su clasificación de las «pretensiones de validez» en el discurso racional se mantienen, como hemos visto, como los elementos sustentadores de la ética y de la teoría de la argumentación en Apel.

[14] J. Habermas, nuevo prefacio a *Strukturwandel der Öffentlichkeit,* Berlín, Luchterhand, 1962 (L. Ceppa, *op. cit.,* pág. 14).

19. *Otros desarrollos del pensamiento frankfurtiano*

Tanto en la versión de Habermas como en la formulación frankfurtiana, tanto en la «ética del discurso» o en la «pragmática transcendental» como en la teoría de la acción humana, la teoría crítica ha sido el horizonte común de muchos pensadores de distintas partes del mundo[15]. Entre los continuadores de Habermas y Apel, los autores que actualmente han tomado en consideración los términos del debate frankfurtiano original y los discípulos de Adorno que han desarrollado de distintas formas sus premisas teóricas, vamos a considerar algunas posiciones ejemplares.

a) *Oskar Negt* (nacido en 1934) ha sido discípulo de Adorno en los años 1995-1956 y después ha sido asistente de Habermas. Desde 1969 enseña en Hannover. En Apel y Habermas la recuperación del programa emancipativo se mantiene confinada a un ámbito teórico, es decir, la emancipación afecta a la razón, al pensamiento y al lenguaje antes que a la praxis política y social. Negt, por el contrario, se ha centrado desde el principio en un diálogo con las fuerzas sindicales y con los movimientos obreros y estudiantiles de los años sesenta. También en la fase más desesperadamente pesimista. la teoría crítica manifiesta según Negt una tensión utópica esencial. Es sobre todo la tragicidad obstinada de su esfuerzo filosófico-teórico la que debe hacer que se entienda que

[15] En Italia, en Gallarate, existe un «seminario permanente de teoría crítica» dirigido por Marina Calloni, Alessandro Ferrara y Stefano Petrucciani, cuyos trabajos se publican en *Fenomenologia e società,* Turín, Rosenberg & Sellier. De Petrucciani, además del ya citado ensayo sobre Apel, véase *Marx al tramonto del secolo,* Roma, Manifiestilibri, 1995: de forma especial págs. 69-114.

en la «fatiga del concepto» (tan frecuentemente evocada por Adorno) se expresa la necesidad de pensar y promover la liberación de la humanidad. Esta necesidad, esta tensión, es lo que pide ser «convertido» en acción *(Conciencia obrera en la sociedad tecnológica,* 1968). «Militar» en la teoría, como quería Adorno, significa enfrentarse con lo *impensable* que el pensamiento común (y no el intelecto académico) nos coloca constantemente de frente, significa enfrentarse con las instancias de la cotidianidad, con la insensatez cotidiana. El enfrentamiento con lo impensado, que como se ha visto en Adorno alcanzaba una forma de irresolución trágica, para Negt es, por el contrario, un movimiento «explosivo» y constituye todavía la premisa de una acción revolucionaria.

Como se puede ver, en Negt se produce una conciliación entre el último Adorno y las tesis habermasianas sobre la positividad de la esfera pública. Sin embargo, Negt, a diferencia de Habermas, no cree en la posibilidad y en la propia utilidad de un esfuerzo sistemático y omnicomprensivo de control teórico sobre la realidad. Su idea de «militancia» filosófica se encuentra más cercana al estilo fragmentario y aforístico de Adorno, y, como otros autores de la última generación, no esconde sus simpatías por un trabajo de reconstrucción no sistemática como el de Foucault (véase II, 4). Para Negt, la «microfísica» de Foucault es el terreno de la mediación imposible entre teoría y praxis, intelecto filosófico y pensamiento cotidiano. La idea de fondo de la microfísica es que los hombres no están determinados por la política o por vastas estructuras ideológicas, sino por las microcontradicciones que se manifiestan en los actos concretos y que son registrables desde el nivel de una visión «atómico-molecular» de la sociedad.

b) Si la posición de Negt es sólo en parte crítica respecto a Habermas, la de *Christoph Türcke* (nacido en 1948, ha estudiado filosofía y teología en Frankfurt y actualmente es profesor en São Paulo, Brasil) busca abierta y decididamente la polémica. Türcke es el exponente más importante de la considerada «izquierda» adorniana que organizó en Hamburgo, en 1984, un congreso alternativo al oficial de Frankfurt, y en 1989 en Berlín organizó un segundo congreso. Los documentos principales de esta tendencia de la teoría crítica, además de las actas de los dos congresos, son los volúmenes colectivos *Perspektiven Kritischer Theorie* (Lüneburg, Dietrich zu Klampen, 1988) y el ya citado *Unkristische Theorie. Gengen Habermas* (Lüneburg, Dietrich zu Klampen, 1989), en los cuales Türcke colaboró junto a otros autores como U. Sonnemann, A. Schmidt, G. Mensching o P. Bulthaup.

En dos colecciones de escritos, de 1987 y 1989, *Gewalt und Tabu* (cit.) y *Die neue Geschaftigkeit* (Lüneburg, Dietrich zu Klampen) y en el ensayo sobre Nietzsche, *Der tolle Mensch* (Frankfurt, Fischer, 1989), Türcke ha defendido con un claro estilo polémico, modelado bajo la influencia kierkegaardiana ya advertible en Adorno, su posición filosófica. Ésta se coloca en los antípodas del optimismo teorético de Habermas y de la «nueva actividad» que lo distingue (versión paródica de la «nueva complejidad: sobre la cual han discutido, en la década de los setenta, Habermas y Luhmann).

Contra la teoría de la «pluralización» de los lenguajes, de las imágenes del mundo, de las propuestas teóricas, que constituye el punto de partida de la investigación habermasiana (y el horizonte de una parte considerable de la filosofía contemporánea, Türcke reivindica los derechos de la idea de totalidad y también la «tragicidad» dialéctica del pensamiento que se propone dar cuenta de la misma. Esta *conexión entre tragicidad y totalidad* que constituía el trasfondo de la dialéctica frankfurtiana (véase apar. 5) y que el optimismo científico y académico habermasiano ha traicionado inequívocamente, es hoy en día la única alternativa abierta a un pensamiento que denuncie la violencia en el mundo contemporáneo: aquélla inasible y sutil que se nutre de ideas, aquélla manifiesta y devastadora que atraviesa los cuerpos y golpea la dignidad de los pueblos.

A partir de estas ideas arranca también una crítica feroz del heideggerianismo. El punto de vista trágico de la totalidad es una perspectiva nihilista adoptada por Nietzsche en todo su potencial autodestructivo (la voluntad de poder, el eterno retorno, el Ecce Homo, son según Türcke los «frágiles diques» que erige Nietzsche para contrarrestar el recorrido inevitable que desde la «pasión» por la racionalidad nos conduce a la locura) y que Heidegger, por el contrario, transforma conscientemente en un «juego» académico. Heidegger (que acusó de «no tener la suficiente radicalidad» a la crítica nietzscheana de la metafísica) «ha convocado, con su genial hallazgo del Ser antelucano que precede a todo *Da sein,* un concurso filosófico que reclama siempre nuevas propuestas de solución: ¿cómo conseguir superar la metafísica y conseguir, a la vez, mantenerme como un filósofo académico?»[16].

Por tanto, mientras que la tendencia de algunos de los más jóvenes teóricos neofrankfurtianos es la de un acercamiento a las tesis postestructuralistas y heideggerianas (véase también el ensayo de F. R. Dallmayr, *Between Freiburg and Frankfurt,* Amherst, University of Massachusetts Press, 1991, sobre las condiciones para una convergencia entre la ontología heideggeriana y la teoría crítica), Türcke tiende a reforzar la postura clásica de Adorno y Horkheimer. Sus esfuerzos se dirigen hacia una rehabilitación general del pensamiento frankfurtiano, incluidas las casi olvidadas raíces marxianas. Contra Habermas (véase, escrito junto a Gerhard Bolz, *Einführung in die Kritische Theorie,* Darmstand, Wissenschaft Buchgesellschaft, 1994) y su rehabilitación de la burguesía, Türcke recupera la inspiración anti-burguesa marxista y adorniana, reafirma la naturaleza destructiva de la racionalidad y de la cultura capitalista.

c) *Axel Honneth* (véase también II, 4) es el exponente más importante de la última generación frankfurtiana. Ha sido asistente de Habermas entre los años 1983 y 1990 y actualmente es profesor de la Freie Universität de Berlín. El punto de partida de su trabajo es la teoría habermasiana de la acción comunicativa. Honneth se ha propuesto sobre todo corregir los aspectos de abstrac-

---

16 Véase la introducción de C. Cases a *Gewalt und Tabu,* cit., pág. 9.

ción y formalismo y en esta tarea ha revisado la excesiva rígida separación entre el obrar instrumental y el obrar comunicativo, el trabajo y la interacción y entre el mundo de la vida y el mundo administrado (*Kritik der Macht*, Frankfurt, Suhrkamp, 1985).

Según Honneth, la imagen de un doble proceso de racionalización que se ha producido en la modernidad, el uno guiado por la racionalidad estratégica (respecto al objetivo) que ha instaurado la propia hegemonía en la esfera económica y en la política, el otro dominado por la racionalidad comunicativa y preparado para constituir el mundo de la vida, es una imagen excesivamente rígida de lo que realmente ocurre en toda la sociedad. En primer lugar, porque el *trabajo* no es del todo reducible a la mera racionalidad estratégica, sino que, por el contrario, implica factores típicamente interaccionales, comunicativos; en segundo lugar, por que la tesis del conflicto entre las dos racionalidades, aunque absolutizado, termina despreciando la autenticidad de los conflictos sociales que todavía se verifican y que involucran a grupos sociales concretos con sus respectivos intereses opuestos. El objetivo de Honneth es repensar las formas del conflicto social y su reflexión ha puesto en juego el problema del papel de la teoría filosófica y su aportación descriptiva.

En *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte* (Frankfurt, Suhrkamp, 1992), Honneth ha desarrollado la crítica del paradigma comunicativo intentando la puesta a punto de una perspectiva original basada en las nociones de *reconocimiento* y de *lucha por el reconocimiento* y preparada para integrar las dos dimensiones del *conflicto social* y del *progreso* (en la teoría habermasiana el primero era sacrificado en favor del segundo). En la inadecuación de la dicotomía trabajo-interacción, razón estratégica y razón comunicativa, señala Honneth, actúa de correlato cierta esterilidad pragmática. En el análisis de la dicotomía de Habermas el conflicto social y el cambio que se obtiene del mismo pierden su tragicidad y también su importancia evolutiva. Pero en el lado opuesto, en las investigaciones de Adorno o de Foucault se enfatiza el cambio a despecho del progreso (con la subsiguiente devaluación de la modernidad y el énfasis en lo discontinuo). En este segundo caso, en los conflictos sociales no se encuentra en juego el desarrollo de cierta racionalidad sino la tensión entre los intereses y las instancias de los grupos concretos, intereses e instancias completamente contextuales y no válidos de otra forma. Por tanto, ¿cómo debe pensarse el progreso, el cambio social, sin despreciar el conflicto?

Según Honneth, la conflictividad no puede ser el lugar en el cual el progreso desaparece, sino que, por el contrario, es justo el lugar en el cual el progreso se desarrolla. Existe una única manera de entenderlo y consiste en preguntarse qué es lo que realmente está en juego en el conflicto (y, por tanto, cuál es la fuerza de la cual emerge el cambio). Ahora Honneth señala que el conflicto no se encuentra nunca alimentado por razones de mero dominio (o mejor dicho, el dominio en juego no es simple y unilateral). En la raíz de la lucha social se encuentra la afirmación del Sí individual o colectivo, una afirmación que es sobre todo conquista del *reconocimiento* del otro. Si existe conflicto, podemos señalar siempre que en el fondo aparece una falta de reconocimiento, bien por la voluntad de disfrutar de los recursos, o por poseer más o por imponer a los otros la propia voluntad (véase *Anerkennung und Missachtung. Ein formales Konzept der Sittlichkeit*, 1991).

Aquí Honneth llega al fondo de la noción de poder en un núcleo problemático que no es sólo sociológico, sino también, y sobre todo filosófico (véase A. Ferrara, Presentación de la traducción italiana de *Anerkennung und Missachtung*, Messina, Rubettino, 1993, págs. 7 y 10). Colocando en el centro del análisis la noción de reconocimiento introduce no sólo las premisas de una investigación social más compleja y matizada que la habermasiana, sino también el horizonte de una teoría de la buena vida y de una ética «post-tradicional», distinta a cualquier forma de «republicanismo político», «ascetismo ecológicamente fundado» o «existencialismo colectivo» (véase también «L'Altro dalla giustizia», en *Fenomenologia e società*, XVIII, 1, 1995; y «Patologie del sociale», en *Iride*, 18, 9, 1116).

20. *Richard J. Bernstein y la teoría crítica en América*

Como hemos señalado, la perspectiva habermasiana a partir de la década de los setenta establece un estrecho diálogo con la filosofía analítica del lenguaje (y también con el pensamiento ético-político de orientación analítica, véase por ejemplo en *Conciencia moral y acción comunicativa* (cit.); más reciente es la polémica pública entre Habermas y Rawls aparecida en el *Journal of Philosophy* en 1995) Este hecho nos explica en parte el motivo por el cual Habermas es quizá el autor continental que en primer lugar y con mayor facilidad ha sido conocido y estudiado en el ambiente analítico (véanse, por ejemplo, las posiciones de Putnam: II, 1).

a) *Richard J. Bernstein* —un pensador que se ha formado en la Universidad de Chicago junto a Rorty, pero siguiendo sobre todo la tradición pragmática de Peirce y Dewey y no la analítica, carnapiana (en Chicago fueron profesores tanto Dewey como Carnap)— puede ser considerado como un importante seguidor y continuador de la obra de Habermas en los Estados Unidos. Bernstein, por tanto, nunca ha compartido directamente las posiciones de Rorty respecto a la filosofía «testimonial», el postmodernismo, el uso anti-filosófico del pragmatismo (véase I, 1), ni —en particular— ha aprobado (incluso siendo amigo de Rorty) la elección rortyana a favor del postmoderno contra Habermas.

Dos son los textos principales en los que se expresa la posición de Bernstein respecto a Habermas y, en general, respecto a los debates contemporáneos. El primero es *Beyond Objectivism and Relativism*, de 1983 (Oxford, Blackwell), el segundo *The New Constellation* (cit.).

Por «objetivismo» Bernstein entiende en realidad «fundacionalismo» (véase I, 5), es decir, la pretensión de individuar una naturaleza suprahistórica de la racionalidad a la cual recurrir para fundamentar nuestras consciencias y normas morales; por el contrario, «relativista» es aquél que de manera más o menos radical niega esta eventualidad y por tanto niega la existencia posible de un metalenguaje «en el cual enjuiciar o valorar unívocamente tesis en competición» (*Beyond Objectivism,* cit., pág. 8).

Se trata de un conflicto intemporal. Platón y los sofistas ya habían entablado una polémica singular. Sin embargo, actualmente, según Bernstein, la alternativa ha adquirido una forma más clara y radical, como demuestra por ejemplo el distanciamiento, en el seno de la filosofía analítica, entre el fundacionalismo de Dummett y el relativismo de Rorty. Teniendo en cuenta esto, Bernstein se concentra sobre todo en el examen de las principales cuestiones que han supuesto una controversia entre objetivistas y relativistas —el debate sobre la tesis kuhniana de la inconmensurabilidad; la aplicación de la teoría wittgensteiniana de los juegos en el ámbito antropológico realizada por Winch o los debates sobre la hermenéutica de Gadamer—, y, por tanto, examina las perspectivas que han intentado escapar a la alternativa.

De esta manera, desde la época de Platón se ha insistido en la idea de que la posición relativista es autorrefutadora, es inconsistente y paradójica (véase I, 5); por otro lado, también el objetivismo se ha demostrado insostenible. La pregunta que Bernstein se plantea entonces es: ¿por qué, teniendo en cuenta todo esto, la disputa no se ha aclarado todavía y la controversia continúa todavía dominando e invadiendo todos los contextos (pág. 15). Bernstein, que considera que Hegel es un maestro no superado del pensamiento contemporáneo[17], recuerda que una típica conexión dialéctica combina objetivismo y relativismo, y lo uno y lo otro se encuentra arraigados en un trasfondo filosófico común, aquél que es definible como «ansiedad cartesiana» y dentro del cual todos nos movemos (véase también I, 1, apar. 3).

Descartes, maestro y fundador del objetivismo contemporáneo, en realidad parte de la duda metódica, es decir, de premisas idénticas a las del escéptico relativista, como Rorty, por ejemplo. En el corazón del objetivista, como demuestra la ansiedad que recorre inadvertida las páginas cartesianas, se anida dialécticamente la percepción de una relatividad devastadora. Los dos puntos de vista son *etapas* de un viaje a la vez «terrible y liberador», al término del cual la ansiedad se disuelve en la percepción de que, ya que somos frágiles y estamos sometidos a todo tipo de contingencias, existe un Dios providencial y benéfico que no nos negara su ayuda (pág. 17).

[17] Véase sobre todo «Why Hegel Now?», en *Philosophical Profiles,* Oxford, Blackwell, 1986. Desde el comienzo de su actividad como pensador Bernstein ha subrayado el parentesco entre Hegel y Peirce y, en general, la afinidad entre pragmatismo e idealismo: véase el ensayo «Bernstein tra pragmatismo e riformismo europeo», en F. Restaino, *Filosofia e post-filosofia in America,* Milán, Franco Agneli, 1990, págs. 165-188, de forma especial las págs. 170-178. Sobre el pragma-idealismo americano véase también II, 1, apar. 24.

El motivo por el cual el alma oscura e incierta del relativista se ha emancipado, ha florecido en el corazón de la posición fundacionalista y se ha convertido en una terrible adversaria, es que ya no disponemos culturalmente de un idea de Dios fuerte, o de razón, en la cual confiar la incerteza humana (aquí Bernstein se remite, como Rorty, a las tesis de Blumenberg sobre la autolegitimación: véase II, 2, apar. 18). ¿Pero —éste será el objetivo principal del trabajo de Bernstein— no es posible «exorcizar» la ansiedad cartesiana? ¿Quizá no es posible colocarse más allá de esta dialéctica?

Hemos podido ver que para Husserl ubicarse más allá de la ansiedad que concreta en una única representación al irracionalista escéptico y al científico objetivista significa volver a ese trasfondo no objetivo y no relativizable donde se manifiesta lo «vivido», donde aprehendemos la experiencia en su evidencia (autodaticidad) precategorial. Para Bernstein, que en esto sigue las consignas hermenéuticas de la fenomenología, existe un ámbito típicamente precartesiano de la experiencia, y éste es la esfera de la *praxis.*

La prioridad de la praxis (en el sentido de la *phronesis* aristotélica), recuerda Bernstein, se encuentra en el centro de una parte importante del pensamiento contemporáneo: es sobre todo el núcleo central de una «nueva conversación sobre la racionalidad humana» que involucra a Habermas, Gadamer, Hanna Arendt y otros pensadores, todos bajo la persuasión de que la disputa sobre objetivismo y relativismo tiene un desenlace sólo en el ámbito ético-político. «Un dogma bien arraigado en el pensamiento moderno», escribe Bernstein, «es que sólo después de haber resuelto los problemas de la epistemología y del conocimiento científico será posible dedicarnos a los «más blandos» y «vagos» problemas de la filosofía moral, social o política. Éste es el prejuicio que se discute y se pone en cuestión en la nueva conversación sobre la racionalidad humana» (pág. 48).

Mientras que en *Beyond Objetivism* Bernstein examinaba las voces de este diálogo e indicaba las afinidades y las diferencias, en *The New Constellation* pretende examinar los puntos de vista que se oponen, es decir, el postmodernismo, el postestructuralismo y los «motivos nietzscheanos y Heideggerianos» que animan al uno y al otro. Antes de nada, mientras que en Arendt, Habermas y, en cierta medida, en Gadamer son revisables las premisas para un «humanismo pragmático no fundacional», en el estilo de pensamiento heideggeriano y postmodernista, dice Bernstein, todo humanismo es un engaño y todo programa filosófico, ya sea incluso de tipo «no fundacional», es inútil y destinado al fracaso.

Además, en Heidegger existe una clara devaluación de la praxis. La prioridad de la praxis es identificada por Heidegger como expresión última del humanismo metafísico: contra esto es necesario retomar la pregunta sobre el ser, la ontología se opone a la pragmática. Bernstein identifica también en el postestructuralismo todos los términos de una caída del interés por la praxis (véase sin embargo II, 4), que coincide con el ambiguo éxito político del sesenta y ocho, el descubrimiento del *Gulag* estaliniano y, por tanto, el abandono de toda forma de marxismo. El destino de todo este proceso es el intelectual post-

moderno, desencantado y despreocupado, opuesto a todo tipo de compromiso ético-político.

Sin embargo, todavía queda una cuestión por resolver: ¿qué es lo que distingue el radicalismo, la destrucción postestructuralista, de cualquier otra forma de anti-modernismo reaccionario? ¿Es cierto, como en el fondo sostiene Habermas, que no existe ninguna diferencia relevante? Bernstein centra aquí el nodo no resuelto del pensamiento contemporáneo y afronta una cuestión, la de la relación entre teoría crítica y postestructuralismo, que como hemos visto se encuentra en el seno de la elaboración neofrankfurtiana (véase sobre el argumento también Honneth, *Kritik der Macht*, cit.).

Afirmando que los autores en sentido lato «postmodernos» se encuentran involucrados en una «autocontradicción performativa», Habermas y Apel no afrontan realmente el grueso de la cuestión (en definitiva ofrecen una lectura del postmodernismo de tipo anglosajón, substancialmente desviada: los analíticos, señala Bernstein, nunca han entendido bien las problemáticas que se encuentran en la base del postestructuralismo). En realidad, «a pesar del aparente desinterés por las preguntas ético-políticas y su destronización, existe una fuerte corriente subterránea [...] que gravita hacia cuestiones ético-políticas» (pág. 18) (véase II, 4).

Postestructuralismo, heideggerianismo y postmodernismo aparecen caracterizados realmente por una *aporía de la crítica*, es decir, proponen una destrucción de la modernidad y de sus corolarios, aunque también de las razones que deberían originar y orientar la destrucción; se critica la racionalidad occidental, pero también en su naturaleza fundamentalmente crítica, de forma que no existe ninguna manera de fundamentar y ubicar la misma crítica. Sin embargo, aquí, observa Bernstein, se expresa una investigación particular, antes que una mera «deflagración» de las razones de la investigación. «Lo que pensadores como Derrida —y, de una forma distinta, Foucault— nos han permitido comprobar es que ideas como auténtico diálogo, comunidad, comunicación y racionalidad comunicativa pueden potencialmente convertirse en «camisas de fuerza asfixiantes» y «concepciones esclavizadoras». Todo esto ya había sido señalado en la profunda sospecha de Benjamin y Adorno frente a lo que se ha convertido la «comunicación» de un modo administrado» (pág. 58).

En esta representación, una parte extensa del postmodernismo en sentido lato se convierte en el rostro *negativo*, destructivo, de la racionalidad que ya habían descubierto y defendido, contra el mundo «administrado», los teóricos frankfurtianos, pero dentro de un programa «experimental» de investigación del que carecían los últimos desarrollos de la especulación de Horkheimer, Marcuse y Adorno.

En la reconstrucción armonizante de Bernstein, si Weber y los weberianos representan la línea del desencanto más o menos tecnocrático (imposibilidad de una fundamentación racional de las normas ético-teóricas), y Habermas y Apel (junto a otros herederos del marxismo) figuran como los defensores de una nueva racionalidad (fundamentar racionalmente las normas no es sólo necesario y legítimo sino también concretamente posible), el vasto mar

informe de postestructuralismo, heideggerianismo y postmodernidad (es decir, todo lo que queda) se entiende como conjunto de ejercicios experimentales sobre nuevos estilos y modalidades de la crítica que escapan a una y otra opción.

Esto ha quedado claro, señala Bernstein, sobre todo en la actualidad, cuando el compromiso ético-político de pensadores como Lyotard o Derrida se ha acentuado. Sin embargo, esto significa que el gran diálogo sobre la racionalidad se puede ensanchar, dando lugar a una configuración compleja (Bernstein retoma de Adorno y de Benjamin el término «constelación») que incluye sin integrarlas distintas voces, incluso disonantes.

b) El canadiense *Charles Taylor*, de formación analítica, comparte muchas temáticas del pensamiento ético-político neofrankfurtiano y se caracteriza sobre todo por haber sido uno de los primeros promotores de la recuperación del interés por Hegel en el ámbito analítico y, de forma más general, en la cultura americana[18]. Conocido en un principio como filósofo del lenguaje y filósofo moral, ha tenido una gran influencia entre los sociólogos y los teóricos de la política. En el ámbito de la teoría de la sociedad, Taylor ha sostenido la tesis diltheyana-habermasiana de la imposibilidad de fundamentar las ciencias sociales sobre los métodos de las ciencias naturales; en el ámbito político ha sido uno de los principales defensores de la considerada «crítica comunitaria del liberalismo»; y además se ha ocupado de la política activa, interviniendo en los debates sobre la identidad canadiense y el federalismo.

Sobre el trasfondo de todo esto se ubica una teoría del conocimiento y una ontología (véase la obra principal de Taylor, *Sources of the Self. The Making of the Modern Identity*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1989) basadas principalmente en la crítica del «proyecto epistemológico cartesiano», es decir, la pretensión de fundamentar el conocimiento sobre la experiencia individual; por otro lado, se basa en el rechazo de las consecuencias convencionalistas y utilitaristas que esta crítica provoca en autores como Rorty. La tesis de Taylor es que: a) existen esquemas conceptuales que son preferibles a otros; b) el criterio de preferencia no puede estar determinado por el éxito pragmático (o por la compartibilidad).

De esta manera, Taylor se encuentra frente al problema clásico de la epistemología postkuhniana y en general anti-fundacionalista: ¿cómo definir los criterios de la preferencia? Entre los paradigmas contrarios x e y podemos preferir y porque estamos todos de acuerdo en que nos ofrece una imagen de la realidad «más verdadera» que x, pero nuestra noción de verdad puede variar. En esta investigación, Taylor intenta evitar tanto las variantes anti-fundacionalistas de Foucault y Derrida como las de Rousseau y Locke: las de Foucault y Derrida le parecen «resabidas teorías nietzscheanas, subjetivistas», intelectualmente áridas y políticamente peligrosas. Sin embargo, el subjetivismo de Rousseau y Locke es cartesiano desde el punto de vista epistemológico e individua-

[18] Véase F. Restiano, *Filosofia e postfilosofia in America*, cit.

lista en el terreno de la filosofía política, coloca los derechos individuales y la autonomía personal en primer lugar. En ambos casos encontramos un trasfondo epistemológico de tipo *atomista* en el cual la sociedad se ve como un agregado de individuos concretos y desconectados, fuentes individuales de conocimiento y valores. Se trata de premisas naturalistas cuyos rasgos obvios son a) la idea de una ciencia social modelada a partir de las ciencias naturales, b) la idea de una ética privada de *strong evaluation* que propone la prioridad del *de facto* de los deseos y de las voluntades individuales y c) una política cuyo objetivo es un liberalismo «procedimental» que concibe las sociedades liberales como territorios en los cuales los individuos pueden perseguir sus propios planes de vida obligados por una estructura legal y por una política elitista de la cual los ciudadanos privados poseen sólo una mínima parte.

Según la tesis de Bertrand Russell, las ideas políticas de Locke habrían producido estadistas como Roosevelt y Churchill, mientras que las de Rousseau y Kant se encontrarían en los orígenes de Hitler y Stalin. Por el contrario, Taylor sostiene que Rousseau y Kant son los precursores de un liberalismo civil en el cual los ciudadanos tienen un papel activo y evalúan las diversas opciones. Obviamente, las evaluaciones se fundamentan en estándares éticos compartidos, aunque tienden a *irreducibly social goods*, bienes sociales constitutivos. Taylor reivindica de esta manera una concepción contenidista de la ética contra las concepciones procedimentales[19].

La dificultad fundamental es llegar a concebir una epistemología anti-cartesiana como la de Wittgenstein, Merleau-Ponty o Heidegger (teóricos de un yo corpóreo insertado en un conjunto de relaciones), pero teniendo como trasfondo una teoría política liberal: operación más bien compleja ya que los teóricos anti-cartesianos han sido históricamente apolíticos (Wittgenstein) o simpatizantes de regímenes y teorías «no liberales» (el comunismo en el caso de Merleau-Ponty, el nazismo en el de Heidegger). La solución de Taylor es un «liberalismo comunitario», fórmula aparentemente paradójica que Taylor argumenta conceptualmente de una forma detallada.

En concreto, el contraste entre liberales y comunitarios se debe a cierta mezcla entre el plano de una ontología social (el atomismo liberal contra el holismo comunitario) y el de las posiciones ético-políticas (individualismo contra colectivismo). Por tanto, se determina una doble alternativa entre *holismo* y *atomismo* en el plano ontológico (descriptivo), y *colectivismo* e *individualismo* en el plano político (prescriptivo). No debería ser difícil, señala Taylor, pensar en una combinación distinta, es decir, promover prácticamente las razones teóricas de un *holismo individualista* que preserve las libertades individuales y el sentido comunitario de los bienes.

[19] Incluida la habermasiana (M. Cellerino, «L'ermeneutica politica di Charles Taylor», en *Interpretazione ed emancipazione*, a cargo de G. Carchia y M. Ferraris, Milán, Raffaello Cortina Editore, 1996).

c) El trabajo de *Seyla Benhabib*, discípula de Habermas, se integra en una directa continuidad de las tesis habermasianas de la *Ética del discurso*. Como Honneth, Benhabib elabora las premisas de Habermas criticándolas en parte y sobre todo corrigiendo las tendencias universalizantes y unificadoras. Su primera contribución relevante a la teoría crítica es la amplia reconstrucción de las premisas histórico-teóricas del movimiento, desde Hegel a Marx y desde Horkheimer a Habermas, presentándola en *Critic, Norm and Utopia*, de 1986 (Nueva York, Columbia University Press; véase también, junto a W. Bonus y J. McCole, *On Max Horkheimer*, Cambridge, MIT Press, 1993).

Benhabib (profesora del *Center of European Studies* de la Universidad de Harvard) compara la propuesta habermasiana con las principales tendencias de la cultura americana y sobre todo con la elaboración teórica de la filosofía feminista americana. Al margen de los ensayos sobre las relaciones entre feminismo y postmodernismo (problemáticos por la necesidad de una perspectiva *no contextualista* con el fin de reconocer un estatuto reconociblemente ontológico del género) y sobre las distintas posiciones epistemológicas que resultan de la postmodernidad («Feminism and postmodernism», en *Praxis Internatio-nal*, 11, julio, 1991; «Epistemologies of postmodernism», en *New German Cri-tique*, 33, 1984), el interés de Benhabib es principalmente práctico-moral. Sin embargo, su propuesta ética se caracteriza por la puesta a punto de algunas premisas de relevancia epistemológica y metateórica: sobre todo, la tematización (anti-kantiana) de lo otro «concreto» como fundamento propio de la ética *(The Generalized and the Concrete Other*, de 1986, recogido posteriormente en *Women and Moral Theory*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1988); y, en segundo lugar, la «reubicación» del sujeto ético dentro de una óptica que tenga en cuenta la «diferencia de género» *(Situating the Self*, Cambridge, Polity Press, 1992).

Benhabib discute la fundamentación habermasiana de la ética a partir de la distinción de la moral, recordando que la historia completa de la doctrina moral y, por tanto, sus aporías, se encuentra caracterizada por el extravagante olvido del nacimiento, de la maternidad, del cuerpo; y, de esta manera, la ética de lo otro se basa en el olvido sistemático de lo otro concreto, corpóreo e histórico. La pluralidad con la cual se miden las teorías de la justicia y del bien es una pluralidad conceptual, racional, que necesita una «reducción» igualitaria. La idea habermasiana de concebir el yo en términos relativos, como un yo relacional (contrapuesto, por tanto, al individuo «monológico» de la tradición contractualista) tiende a corregir, en parte, esta tendencia, pero el universalismo en el que cae la ética del discurso elude la cuestión que Benhabib (junto a otras teorías de la diferencia: véase V. Franco, *Etiche possibili*, cit., págs. 189-191) considera central y prioritaria, es decir, la necesidad de una reubicación del yo basada en una ontología más amplia que incluya la problemática del género.

Capítulo 4

Postestructuralismo y postmodernismo

Teoría

1. *El significado del prefijo «post»*

El postestructuralismo surge en Francia en la mitad de la década de los sesenta y obtiene cierto éxito en Europa en la década posterior. La definición de «postestructuralismo» (utilizada inicialmente por los americanos) no se debe a la autocomprensión del movimiento, sino a la necesidad de ubicar un grupo de pensadores —Gilles Deleuze, Michel Foucault, Jacques Derrida y Jean-François Lyotard son los principales— coetáneos y, en general (y durante cierto periodo de tiempo) afines en el lenguaje que utilizan, los antecedentes teóricos que los definen y las conclusiones que obtienen.

Por un lado, en parte, la definición pone de manifiesto una circunstancia que puede ser considerada como obvia y objetiva: alude al hecho de que en los años inmediatamente precedentes (década de los cincuenta y de los sesenta) en Francia dominaba el estructuralismo; por otro, también en parte, tiende a subrayar cierta contraposición de los teóricos *postestructuralistas* frente a los maestros estructuralistas; y por último, también señala cierta derivación de los unos a partir de los otros. De hecho, es posible pensar en el postestructuralismo como un *último desarrollo*, en cierto sentido y parcialmente antagónico, del estructuralismo clásico, y, por este motivo, algunos prefieren, sobre todo desde la cultura filosófica de lengua alemana, hablar de «neoestructu-

ralismo» (término acuñado en el famoso texto de Manfred Frank, *Was ist Neostrukturalismus?*, véase II, 2).

Foucault ha reconocido, en una entrevista concedida en 1982, poco antes de morir, que el estructuralismo en un sentido estricto ha sido en realidad un breve paréntesis en la cultura francesa y ha afectado casi exclusivamente a la lingüística y a las ciencias humana: la aplicación de algunas instancias del estructuralismo en un ámbito filosófico ha coincidido con la «Nietzsche-Renaissance» de los primeros años de la década de los sesenta, corriente claramente identificable como «postestructuralista».

Los componentes esenciales del postestructuralismo son por tanto evidentes: se trata de un movimiento de continuación y corrección del programa estructuralista concebido a partir del pensamiento de Nietzsche. Sin embargo, es necesario preguntarse: ¿qué ha supuesto la influencia de Nietzsche en el pensamiento de la estructura y por qué su efecto ha sido tal que ha afectado a una generación de pensadores cuyas obras son leídas y discutidas y cuyas conclusiones son en parte compartidas por distintos ambientes filosóficos contemporáneos como la hermenéutica o el neopragmatismo?[1].

[1] La asimilación del postestructuralismo en Italia ha sido inmediata: la hermenéutica nihilista de Gianni Vattimo *(Le avventure della diference*, Milán, Garzanti, 1989; véase II, 2, apar. 16) surge también sobre la base de una relación con las temáticas francesas de los años setenta; el movimiento feminista de Diotima ha nacido a partir del pensamiento de Deleuze y de las posiciones anti-lacanianas de Luce Irigaray; existe en Gallarte un «seminario permanente de filosofía contemporánea», creado por U. Fadini y A. Zanini, que hace referencia a Deleuze. En Alemania, el postestructuralismo ha entrado en conflicto con la teoría crítica (véase el enfrentamiento entre Habermas y Lyotard en los primeros años de la década de los ochenta: II, 3, apar. 15), sin embargo se ha producido también una recepción y una asimilación de sus tesis: véase sobre todo M. Frank, *Was ist Neo-strukturalismus?*, de 1983 (también II, 2, apar. 19), y B. Waldenfels, *In den Netzen der Lebenswelt* (Frankfurt, Suhrkamp, 1985). Habermas escribe (J. Habermas, *Nachmetaphysisches Denken*, Frankfurt, Suhrkamp, 1988, pág. 278): «los influyentes autores del neoestructuralismo francés [...] han tenido también entre nosotros una recepción que debe ser tomada filosóficamente en serio». En Estados Unidos las teorías postestructuralistas han tenido un papel decisivo en el ámbito de la crítica literaria y en el de la teoría de la literatura, favoreciendo el desarrollo de la tendencia anti-estructuralista y anti-objetivista que cae bajo el nombre de «textualismo» (véase II, 2, apar. 17). En el ambiente filosófico anglosajón, con la excepción de Rorty —que considera a Derrida como el ejemplar más perfecto de filósofo irónico y que en la controversia entre Lyotard y Habermas ha tomado partido por Lyotard (aunque, conviene señalarlo, Rorty se posiciona respecto a la «segunda fase» del neoestructuralismo, respecto a la postmoderna y deconstruccionista, y no tiene en cuenta a Derrida)—, el movimiento ha sido ignorado o atacado: véase por ejemplo la actitud de Putnam: «desde el fin del existencialismo, el pensamiento francés se ha posicionado en una política que no apruebo en absoluto y que consiste en abatir todo: después ya resurgirá cualquier cosa. Se trata de la misma política que llevó a Hitler al poder en Alemania» (G. Borradori, *Conversazioni americane*, cit., pág. 72). En el curso de la década de los años ochenta, la difusión del pensamiento de Derrida en los Estados Unidos ha dado origen a una «cuestión Derrida» (véase I, 2, apar. 5), mientras que el pensamiento de Foucault ha sido ampliamente asimilado tanto en el ámbito de la filosofía analítica (los trabajos sobre historia de la ciencia que desarrolla Hacking son de inspiración claramente foucaultiana), como en la teoría crítica (O. Negt, A. Honneth, II, 3). Habermas afirma: «en el impresionante último capítulo de *Las palabras y las cosas* [de Foucault] se desarrolla una crítica de la subjetividad que no parece que pueda afrontarse si no se produce un cambio del propio paradigma» *(Nachmetaphysisches Denken*, cit., pág. 262).

2. *El estructuralismo*

El estructuralismo se presenta en filosofía como una reacción al clima «subjetivista» y «humanista» difundido en el pensamiento francés de la década de los cuarenta y en la de los cincuenta, en el cual dominan la fenomenología (Merleau-Ponty), el espiritualismo y el personalismo (Marcel) y sobre todo el existencialismo sartreano, contra el cual, como hemos visto (I, 3), Heidegger escribe en 1947 la *Carta sobre el humanismo*.

El centro sobre el que convergen las posiciones de Lévi-Strauss, Althusser, Lacan, Piaget, Barthes y otros estudiosos de la lingüística, antropología, literatura, psicología, psicoanálisis y la epistemología es, sobre todo, la idea de que cualquier ente u objeto observable, como los «fonemas» (unidades de sonido) en el lenguaje, no tienen valor ni «existencia» si no es porque se encuentran integrados en un número determinado de relaciones estructurales. La estructura es el conjunto describible de las relaciones dentro de las cuales cada cosa, signo o ente se encuentra integrado, y esas relaciones deciden no sólo la complejidad de una cosa, signo o ente, sino también su ser y su destino.

La etnolingüística ha mostrado que las visiones del mundo dependen del lenguaje. Marx ha subrayado la fuerza determinante de la estructura económico-social en la vida y en el pensamiento de los individuos; el psicoanálisis ha demostrado que la vida consciente se encuentra completamente dominada y sometida por el inconsciente, todas las ciencias humanas y sociales han indicado la dependencia de las acciones humanas sobre las reglas, instituciones y mitos extrapersonales. El estructuralismo recoge las conclusiones anti-humanismas propuestas por las ciencias humanas (véase I, 3, apar. 3) y se presenta como una de

las perspectivas, típicas de esta segunda mitad de siglo, que abandonan la posición de pesar frente a la finitud y la fragilidad del yo (véase I, 1, apar. 5) y adoptan en su lugar una perspectiva afirmativa, asumen positivamente la «muerte del hombre» como presupuesto de una nueva forma de pensar y de trabajar sobre el lenguaje[2].

De aquí surgen otros aspectos típicos del programa estructuralista que se van perfilando entre 1955 y 1960 (véase también I, 3): a) la consideración del lenguaje como realidad autosuficiente y «autoconstituyente»; b) la prioridad de la espacialidad sobre la temporalidad, del punto de vista «sincrónico» sobre el «diacrónico» y c) la idea de que el movimiento de la estructura se encuentre determinado por la ausencia, por una «casilla vacía» o por un objeto «que falta».

Desde el punto de vista estructural: a) el lenguaje no remite a una realidad que constituye la descripción, o la «representación», de la misma manera que no proviene de un sujeto que constituye la «expresión», sino que nos remite a sí mismo. De forma más general, las estructuras no presentan entre ellas relaciones jerárquicas, no existen estructuras prioritarias o fundamentales (como por ejemplo la realidad) respecto a las cuales el resto de las estructuras constituirían la copia; b) la historia en cuanto a sucesión de acontecimientos causalmente determinados es desde el punto de vista estructural una ilusión óptica impuesta por una visión antropocéntrica de las cosas. No existe conexión temporal de los acontecimientos, sino un desarrollo discontinuo que va desde un cierto estado estructural del saber a otro a través de «eventos» lingüísticos («enunciados») que constituyen, según la expresión de Bachelard (véase II, 5), «rutas epistemológicas», *cortes* de la realidad, cesuras, gracias a las cuales comenzamos a hablar de ciertas cosas como «objetos» analizables.

Por último: c) las estructuras no son estáticas, sino que se encuentran dotadas de cierto movimiento provocado por el cambio de ubicación de uno o más términos. Esto genera una *reorganización* de la estructura y la posibilidad de obtenerla se encuentra provocada por el hecho de que en todo sistema de relaciones estructurales existe una «articulación sin objeto», una «casilla vacía».

3. *El postestructuralismo*

Mientras que el estructuralismo había sustituido el poder del sujeto y la libertad del hombre por el poder y la fuerza determinante de la estructura, es decir, por el orden de las conexiones simbólicas y las relaciones de significado dentro de las cuales el hombre (como todo ente) se encuentra integrado, los postestructuralistas superan también la estructura (entendida como una ulterior encarnación del Sujeto o de Dios).

La confianza en la descriptibilidad *científica* de las estructuras aparece en la óptica postestructuralista como una expresión ulterior de lo que Nietzsche llamaba el pensamiento moral-metafísico. En oposición al formalismo y a la «estaticidad» del pensamiento estructural se introducen las instancias vitalistas de la «fuerza», de la «energía» y de la «producción».

Uno de los elementos centrales que diferencian el postestructuralismo del estructuralismo es la insistencia sobre el concepto de producción. Las «diferencias» a las cuales el estructuralismo había confiado la tarea de garantizar la cognoscibilidad de la estructura (los entes, las cosas, se conocen diferencialmente gracias a su «lugar» definido por relaciones y vínculos simbólicos) se valoran ahora como principios dinámicos, la actividad simbólica aparece como una actividad productora de diferencias[3]. La producción de la cual se trata no es evidentemente

---

[2] Sobre la filosofía del lenguaje estructuralista (y los antecedentes en Saussure, Jakobson, en el álgebra de las estructuras), véase I, 4 y II, 5. Sobre la epistemología estructuralista: véase II, 5. En italiano existe una útil introducción a la filosofía francesa desde la postguerra hasta hoy: la antología de C. Pianciola, *Filosofia e politica nel pensiero francese del dopoguerra* (Turín, Loescher, 1979); sobre el postestructuralismo y sus desarrollos son esenciales los tres trabajos de M. Ferraris: *Differenze. La filosofia francese dopo lo strutturalismo* (Milán, Multhipla, 1981) y los ya citados *Tracce. Nichilismo Moderno Posmoderno* y *La svolta testuale*.

Respecto al anti-humanismo estructuralista debe recordarse que en la cultura francesa de la segunda mitad del siglo la reacción al subjetivismo fenomenológico-existencial es un dato bastante extendido que no sólo posee razones y orígenes exclusivamente filosóficos. Es una expresión típica de ella la insistencia específica en la descriptividad que se expresa en el movimiento del *nouveau roman*, o *école du regard*, que domina en la década de los cincuenta. El anti-subjetivismo del *nouveau roman*, que se relaciona con una reflexión sobre la «reificación» en la sociedad consumista y con la temática estético-política del «extrañamiento», desemboca en una nueva atención crítica en relación con el hecho literario cuyo éxito más importante es el movimiento de la *nouvelle critique*, uno de los productos del postestructuralismo: véase apar. 12 y nota).

[3] Con esto el postestructuralismo pone de manifiesto una recuperación parcial del punto de vista de la fenomenología, pero conservando el anti-humanismo estructuralista: por tanto la «constitutividad» no es de tipo subjetivo sino que es impersonal. La posibilidad de interpretar el postestructuralismo como un «estructuralismo dialéctico» (interpretación un poco desviada ya que supone una contraposición entre estructuralismo y dialéctica, mientras que uno de los máximos y principales críticos del postestructura-

un proceso subjetivo, sino el efecto de una fuerza impersonal, como la energía personal de las pulsiones (según Freud), la voluntad de poder (según Nietzsche), las fuerzas productivas o el trabajo (según Marx) o también el ser heideggeriano que es ser, lenguaje y tiempo (la referencia a Heidegger es significativa sobre todo en el caso de Derrida).

El lenguaje, las diferencias y las relaciones sociales se evalúan de esta manera en términos energéticos, en términos de «fuerzas» productivas. Por tanto, una de las primeras tareas del pensamiento es la condena de todo lo que limita, impide, aprisiona las energías productivas, todo lo que «canaliza», o «centraliza», la producción (artística, cultural, económica). Las formas típicas de esta «canalización» de las energías son la noción de *subjetividad* (constituyente, como en el caso del kantismo y del idealismo), la noción de *dialéctica,* que reduce las manifestaciones múltiples y diversificadas del mundo pulsional a la forma de una simple bipartición o contraposición de lo positivo y lo negativo; la propia noción de *estructura* (nueva transcripción «cientificista» de Dios y del Sujeto), que vincula el lenguaje a una forma determinada y lo hace calculable; y la noción de *economía negativa* del deseo, según la cual el deseo sería esencialmente ausencia, privación, *manque à être* (hemos visto la concepción estructuralista del movimiento como efecto de negatividad: la casilla vacía; sobre el deseo y lo negativo véase apar. 11).

Frente a la noción cartesiana, idealista y fenomenológica de subjetividad y a su exteriorización en la estructura, el postestructuralismo contrapone la idea de un universo desobjetivizado, activado por las diferencias libres, no vinculadas a ninguna forma o «imagen» del pensamiento (Deleuze) o la idea del sujeto como «enunciado», evento lingüístico imaginado en cierta época (la época cartesiana) para dar un orden a la razón y excluir de la misma la no razón (Foucault). Frente a la noción de deseo como ausencia se contrapone una teoría afirmativa del deseo como pulsión productiva (sobre los orígenes de esta última tesis, compartida por Deleuze y Lyotard, véase apar. 4).

lismo es precisamente el estructuralista dialéctico Jean Piaget [véase II, 5 y *El estructuralismo,* 1968, cit.]) se encuentra documentada, por ejemplo, por J. Petitot, «Esiste uno statuto razionale rigoroso dell'analogia?», en G. Barbieri y A. Vivaldi, *La ragione possibile,* cit., pág. 58. Según Petitot el postestructuralismo propone un «uso metafísico» de las categorías del estructuralismo: véase también la disputa contra los teóricos del *caso* conducida por el maestro de Petitot, Rene Thom, en II, 5, apar. 10. Una clara ilustración del tránsito desde el plano de la *metodología* estructural a la *ontología* postestructuralista se encuentra en U. Eco, *La estructura ausente,* cit.

4. *Nietzsche, Marx y Freud*

Los puntos de referencia no son sólo, por tanto, Saussure, Jakobson, las ciencias humanas y la lingüística, sino también Freud y la energética de los instintos, Marx y el análisis económico-energético de la sociedad y Nietzsche y la antropología vitalista, la teoría del nihilismo «activo» (véase I, 1, apar, 5) y de la voluntad de poder, el enmascaramiento del sujeto cartesiano e idealista (en el caso de Derrida, y también en el de Heidegger y la hermenéutica, con la idea de un ser-lenguaje que «habla» en el lugar de los hablantes, juega y «traiciona» a quien lo utiliza).

Se trata, obviamente, de «cierta» interpretación de Marx y Freud la que permite esta visión global. En algunos aspectos Marx y Freud han sido los «defensores» de la canalización de los instintos: estamos pensando en la concepción dialéctica de la historia y de la sociedad de Marx o en la teoría marxista del «partido» revolucionario; y pensemos también en la teoría freudiana del Edipo, que mortifica las pulsiones confinándolas a la esfera familiar o al dominio del Yo consciente gobernado por el principio de realidad en la dinámica de la energía psíquica (también Marcuse, en *Eros y civilización,* de 1964 —véase II, 3— señalaba la ambigüedad del psicoanálisis como teoría de la *emancipación* de los deseos y a la vez de la *servidumbre* del principio de placer respecto al principio de realidad).

El postestructuralismo también se encuentra inspirado por cierta lectura de Nietzsche: especialmente la que propone Deleuze en el ensayo *Nietzsche y la filosofía* (Barcelona, Anagrama, 1994)[4]. Aquí Nietzsche no aparecía ya como un inspirador del nazismo, sino como el teórico del «nihilismo activo», es decir, de la «muerte de Dios» vivida de una manera afirmativa, no nostálgica o «resentida» (véase I, 1, apar. 5). Justo a la luz del vitalismo y de la afirmatividad nietzscheana el postestructuralismo se encuentra preparado para leer a Marx y a Freud como teóricos de la liberación de las energías vitales y esta lectura se sostiene y en parte se inspira en una operación cultural análoga: la realizada por las vanguardias artísticas de principios de siglo.

5. *Las vanguardias y la producción artística*

Del espíritu de las vanguardias los postestructuralistas extraen sobre todo la atención por el arte y por ese peculiar tipo de afirmatividad y de transvalorización de los valores que se expresa en el arte. El principio tradicional (kan-

[4] En el postestructuralismo también se nota la influencia de la lectura propuesta por Heidegger en su importante obra *Nietzsche* de 1961, traducida al francés por Pierre Klossowski en 1964, y la del propio Pierre Klossowski *(Nietzsche et le cercle vicieux,* 1969), además del *Nietzsche* de Bataille de 1945 (véase apar. 12).

tiano) del «desinterés» artístico y estético (se considera una obra de arte no de un modo funcional, sino únicamente por el «placer» intelectual que provoca) en las poéticas de las vanguardias se invierte en una forma de interés indiscriminado, anárquico, por todo tipo de expresividad, incluso por la menos cualificada «estéticamente» (pensemos en la transfiguración de los objetos en «obras», en el objeto «desubicado» o «descontextualizado» surrealista).

Arte, afirmatividad vitalista y anarquía son, por tanto, los tres valores nihilistas, anti-edipo[5], que orientan la lectura postestructuralista y energética de Nietzsche, Marx y Freud. La idea de fondo es todavía la de *producción*, que aparece como una temática típicamente intermedia entre el régimen de la economía, el del arte y el de la «vida». Pensemos en la teoría freudiana de las pulsiones (los deseos —el psicoanalista Jacques Lacan es el que establece el uso del término pulsión porque «deseo» se encuentra demasiado comprometido con un punto de vista «antropocéntrico»; la pulsión es el *estímulo* que no controlamos, mientras que el deseo evoca una instancia consciente y un querer programático). De forma esquemática, según Freud, la pulsión deriva de una fuente somática interna de excitación, un desequilibrio energético que activa la acción del organismo. El Ego, el depósito de la energía pulsional, la fuente de toda vida psíquica, *produce* principalmente la *imagen* de los objetos de manera que pueda satisfacerse la pulsión (por ejemplo, el hambre: imagen de alimento), aunque se trata de una imagen espectral, que puede no tener ninguna relación con la realidad (Freud lo identificó como el «proceso primario»). Para que el deseo pueda ser satisfecho, es necesario la intervención del Yo, el cual mediante un proceso posterior (proceso secundario) interacciona con el mundo y suministra los objetos reales requeridos para la satisfacción de las pulsiones (mientras que el Ego opera mediante el principio de placer, el Yo opera mediante el principio de realidad). Es obvio que en este tránsito del proceso «primario» al «secundario» intervienen un buen número de factores: represiones, fijaciones, desviaciones de distintos tipos. Buena parte de las pulsiones son reprimidas a causa de los «mecanismos de defensa» del Yo: por eso se produce un conflicto entre *deseo* y *defensa*, a partir del cual se genera la neurosis.

La interpretación postestructuralista de Freud consiste en subrayar la importancia del Freud energético-pulsional, la noción de pulsión como principio productivo de procesos primarios (fantasías, sueños, imágenes). La teoría regresiva y conservadora de las pulsiones presentada por Freud en *Más allá del principio de placer* (1923) se interpreta como teoría negativa, «dialéctica». Aquí Freud defendía que la pulsión, ya caracterizada como un desequilibrio energético, obedece al principio de la constancia introducido por el biólogo Fechner, según el cual «todo proceso orgánico tiende a restablecer una condición inorgánica de quietud». De ese modo, la pulsión de muerte revela un dominio estructural sobre la pulsión de vida: el deseo de quietud (el fin de la excitación) se convierte en la forma general de todo deseo, el deseo, en términos general, se presenta como un proceso «de retorno», originado por una ausencia, por una privación.

La interpretación lingüística y estructural de Freud defendida por Jacques Lacan (véase I, 3 y 4) tendía a enfatizar esta negatividad y fundaba la pulsión sobre la «nada que constituye el trasfondo de la solicitud de amor» (en Lacan, como en Bataille y en otros postsurrealistas, aparece la lectura dialéctica que Kojève defiende en la década de los treinta: véase apar. 11). Los postestructuralistas ven todavía en esta postura un residuo del existencialismo, una insistencia humanista en la ausencia, en la nada, en la «casilla». Frente a esta imagen se contrapone el Freud surrealista, el teórico afirmativo de una «extensión» de la realidad más allá de los límites de lo simple «real»: el teórico de la (sur)realidad y de la energía inconsciente.

6. *Filosofía y política*

¿Cuál es, dentro de esta configuración, el destino de la filosofía?[6].

Las disposiciones de los postestructuralistas sobre este punto son distintas y ambiguas. El único autor que se presenta decididamente y desde un principio como un «filósofo» es Deleuze, el cual comienza ocupándose de clásicos de la historia del pensamiento como Spinoza, Hume o Kant y en 1991 confirma su propia postura filosófica escribiendo junto a Guattari *¿Qué es la filosofía?* Foucault es sobre todo un historiador y un epistemólogo y Jean-François Lyotard se dedica inicialmente a la política militante, aunque después, tras el paréntesis postestructuralista, convertido en el principal teórico de la «condición postmoderna», se acerca a posiciones postfilosóficas y teoriza una superación de la filosofía a partir de la narratividad.

Derrida (véase II, 2, apar. 15), como ya hemos señalado, se identifica como un postestructuralista excéntrico, ligado a la hermenéutica y teórico de una praxis de la deconstrucción que se caracteriza según algunos estudiosos (como por ejemplo Rorty) como típicamente «filosófica», con tendencia a teorizar (o a presuponer) una *textualidad* generalizada, extraña a toda clasificación (véase II, 2, apar. 17). Otras figuras que bordean el postestructuralismo (véase apar. 11) son el sociólogo

[5] El término «nihilista», que para Nietzsche indica también un comportamiento afirmativo, es utilizado por algunos postestructuralistas (como por ejemplo Lyotard), sin embargo, con el significado de «negativismo», y por tanto pesimismo, reactividad resentida, etc.: véase *Des dispositifs pulsionnels*, 1973.

[6] El estructuralismo —en parte gracias también a la influencia de Gaston Bachelard (véase II, 5, apar. 6)— tendía a ubicar a la filosofía en un segundo plano respecto a las ciencias humanas. Este aspecto se corresponde, como señalaba Lucien Goldman, con una tendencia general de la cultura de aquellos años: véase *Sciences humaines et philosophie*, París, PUF, 1952.

Jean Baudrillard, Julia Kristeva, Roland Barthes y los teóricos del grupo del *Tel Quel* entre los que aparecen escritores, críticos, estudiosos de la lingüística y la literatura. La posición de Luce Irigaray, que critica al maestro Lacan desde una perspectiva cercana a la de Deleuze, también puede ser considerada como plenamente «filosófica» aunque surja de la práctica del psicoanálisis.

La actitud anárquica y destructiva del postestructuralismo respecto a las clasificaciones disciplinarias (en Deleuze y Guattari aparece un esbozo de refundación de la cultura sobre bases pluralistas) no puede conducir, al menos directamente, a una condena de los «géneros» como formas igualmente arbitrarias de limitación. El «fin de la filosofía» propuesto abiertamente por muchos exponentes de esa extensión americana del postestructuralismo que es el postmodernismo es, por tanto, un presupuesto que se encuentra ya implícito en el pensamiento francés de aquellos años.

Hacia la mitad de la década de los sesenta, Derrida, Deleuze y otros franceses como el filósofo moral y musicólogo Vladimir Jankélévitch, el historiador de la filosofía François Châtelet, Jean-Luc Nancy y Philippe Lacoue-Labarthe (véase apar. 15), como reacción frente al programa gubernamental de eliminar la enseñanza de la filosofía en las escuelas secundarias, fundan el *Greph* (Grupo de investigación sobre la enseñanza filosófica). Entre las distintas iniciativas del *Greph* destaca la convocatoria de los «Etats généraux de la philosophie» en el anfiteatro de la Sorbona en 1979. La negación, al igual que la defensa, de la filosofía se trata dentro de la inspiración fundamentalmente *anárquica* del movimiento. Si el distanciamiento de la filosofía puede concebirse como negación de la autoridad del logos, su diferencia se entiende como protección de una tendencia marginal y minoritaria (véase la colección de las intervenciones derridianas a favor de la filosofía en *Du droit à la philosophie*, París, Galilée, 1990).

Seguramente, el aspecto más problemático del postestructuralismo es la calificación política. Habermas lo asimila a un *radicalismo anárquico* que se revela, especialmente en los últimos desarrollos deconstruccionistas y postmodernos, como una forma de «neoconservadurismo» (véase apar. 12). En *The New Constellation* (cit.), Richard Bernstein (véase II, 3, apar. 30) señala, en cambio, que respecto a la dicotomía entre pensamiento ontológico de orientación heideggeriana y pensamiento político de orientación habermasiana el postestructuralismo posee una ubicación intermedia. A pesar de que estrictamente hablando debería caer bajo la primera categoría ya que se encuentra viciado por un exceso de compromiso ontológico en detrimento del compromiso ético, el

pensamiento francés de los años setenta se encuentra animado por una forma de dominante tensión política: la ontología no se separa nunca de la emancipación, al contrario, la peculiaridad de las tesis de Derrida, Foucault y Deleuze consiste en colocar la emancipación en el plano lógico-ontológico donde se genera una especie de *autorrefutación* de lo político (véase apar. 12 a).

Historia

7. *Gilles Deleuze: vanguardia artística y vanguardia filosófica*

A menudo se cita una frase de Foucault cuyo significado parece enigmático: «quizá un día el siglo se recordará como deleuzeano». Gilles Deleuze (1925-1995) ha sido, sin duda, un maestro y un pensador de gran profundidad; sin embargo, al margen de su colaboración con Guattari, de la cual ha nacido uno de los libros más leídos y discutidos de la filosofía contemporánea, *El Antiedipo*, su trabajo se ha desarrollado de una forma bastante espaciada y sólo desde hace pocos años sus libros han comenzado a traducirse y conocerse en el mundo anglosajón.

Sin embargo, la afirmación de Foucault posee cierta verosimilitud, no tanto o sólo porque el siglo estaría influenciado por el pensamiento de Deleuze, sino porque el propio Deleuze ha sido fuertemente influido por el pensamiento del siglo. La característica del pensamiento deleuzeano es el intento de pensar la contemporaneidad filosófica en términos progresistas e innovadores; en él se expresa una idea de filosofía radicalmente *experimental* y fuertemente orientada en sentido *emancipador.*

Experimentación y emancipación (dos palabras típicas de este siglo) son los principios orientativos del trabajo filosófico de Deleuze. Su filosofía se presenta como una forma de *construccionismo* (el objetivo de la filosofía es «crear conceptos», como se repite en el último texto escrito en colaboración con Guattari, *¿Qué es la filosofía?* —por esta razón se justifica la afinidad con los teóricos analíticos del lenguaje ideal); pero se encuentra recorrida por aspectos peculiares. En Deleuze el construccionismo se conecta con una forma de *animismo* según el cual se admite que los conceptos creados no son entidades inertes sino, al contrario, son capaces de autoformación («autopoiesis»: véase II, 5), y, por tanto, se encuentran dotados de una vida y de una historia (ésta es una circunstancia en parte limitativa: el experimentalismo debe siem-

pre dar cuenta de la autonomía de las «cosas» de las que se ocupa). La última consecuencia es que la emancipación en juego resulta ser un programa vasto y radical: no sólo se trata de la emancipación de los seres humanos, sino también de la de los objetos y la de los conceptos. Desde la década de los años setenta *(Conversaciones,* con Claire Parnet, de 1977, Valencia, Pre-textos, 1994) el programa deleuzeano se presenta como una liberación *del* pensamiento: liberación de esos estrechamientos lógico-lingüísticos que impiden el movimiento de los conceptos y en este sentido consiguen impedir el movimiento concreto de los cuerpos.

a) *La diferencia contra la dialéctica.* Desde el comienzo de su carrera de pensador, Deleuze se ha propuesto continuar el programa nietzscheano de «inversión del platonismo», es decir, de una inversión de las formas tradicionales del pensamiento y, más específicamente, de la *representación* que constituye el centro y el término común de la metafísica, de la teoría del conocimiento, de la lógica y de la moral tradicional. Se trata de un programa que no ha variado en exceso y que se fija en sus rasgos esenciales ya en la primera obra original de Deleuze, *Diferencia y repetición* (Gijón, Júcar, 1988).

La *diferencia* y la *repetición,* o mejor dicho, cierta manera de entender la diferencia, la repetición y la relación entre ambas, son las estructuras dentro de las cuales se ha solidificado la visión occidental del ser como representación. Yo aprehendo, comprendo, represento un fenómeno en cuanto individualizo el *repetirse* al *variar* las circunstancias, es decir, el repetirse-con-diferencia, la repetición sujetada a la diferencia, y la diferencia unida a la repetición. Todo este conjunto se ofrece después a la *generalidad* del concepto, del universal: todos los distintos caballos que repetidamente veo se encuentran integrados, gracias al juego de la diferencia-repetición, en la forma única y normativa del concepto «caballo».

Sin embargo, ¿por qué no es posible concebir la diferencia «en sí misma» y la repetición «pura»? ¿Por qué no es posible pensar más allá de la generalidad, es decir, más allá de la combinación normativa de diferencia y repetición? Es obvio que muchas adquisiciones no cuestionadas del pensamiento tradicional se deben revisar. Se revisa sobre todo la dialéctica, que parece un trastorno o una «inversión» de la representación, pero en realidad es sólo su versión «en movimiento»: y se trata de nuevo de un movimiento regresivo y negativo que tiende a crear zonas de realidad privilegiadas y hegemónicas.

La dialéctica es un caso ejemplar de *servidumbre* de la diferencia respecto a lo negativo: en la identidad idealista, hegeliana, todo lo diferente se identifica como lo *negativo* y es por tanto sometido al dominio de lo idéntico[7]. A través del dominio de lo negativo, la dialéctica consigue integrar y neutralizar las diferencias, exactamente como la razón metafísica clásica que exorcizaba las diferencias creando «generalidad», leyes y principios generales. Como en la lógica clásica de la representación, también en la dialéctica sobrevive el *dualismo* (ser/no ser, sujeto/objeto, original/copia). La relación copia-original que en la metafísica clásica era identificada como el nexo entre dos órdenes de realidad, una de las cuales es *gregaria* respecto a la otra, en la lógica dialéctica se entiende como relación recíprocamente constitutiva entre la cosa y su doble, la cosa y la sombra.

Indudablemente, el arte contemporáneo ha roto con esta lógica de la representación: presentando repeticiones puras, es decir, «dobles» o «módulos»; objetos desubicados y destrozados que hospedan realidades heterogéneas en su propio interior o que se descomponen, se desconectan y se convierten en *todo,* o *cualquier* otra cosa; trastornando de infinitas maneras la lógica del original y de la copia, rompiendo la clausura del marco, superando la copia dogmática del artista y de la obra y el predecible dualismo. Lo que el arte ha provocado en la propia «lógica» también se ha realizado en filosofía: es necesaria una nueva lógica, una nueva «imagen del pensamiento», pero sobre todo es necesario rechazar toda imagen normativa del pensamiento, liberar el pensamiento del sometimiento a una forma-imagen predeterminada. Emerge en este contexto el objetivo de una *lógica de la emancipación* que es sobre todo *emancipación de la lógica* en el pensamiento y en la praxis material y social (cuerpo, familia).

Deleuze persigue con todo esto la idea de una investigación filosófica como individualización de «nuevos modos de vivir y de pensar» alternativos a la visión simplemente dualista de la realidad y del logos de la cual provienen la metafísica como teoría de la representación y la dialéctica como representación-en-movimiento. Pensar las diferencias, las singularidades libres y desconectadas, no subyugadas a una imagen normativa del logos, se convierte entonces en pensar la desvinculación de la diferencia de lo negativo.

Sin embargo, para pensar las diferencias es necesario sobre todo eliminar, pluralizándola, la diferencia *única:* entre materia y espíritu, o entre ser de Dios y ser de las criaturas, entre realidad y apariencia, ser y no ser. De aquí surge la dualidad de los modos de predicación del ser que gobiernan la *analogia entis* de Santo Tomás y buena parte de la ontología occidental. Deleuze en *Diferencia y repetición* teoriza la *univocidad del ser* (retomando a Duns Scoto) como condición para pensar la infinita pluralidad de las diferencias. A partir de la univocidad del ser (operación afirmativa en sí misma ya que asigna una misma dignidad ontológica a los modos del ente, no los jerarquiza basándose en lo negativo, en la exclusión) es posible aprehender la pluralidad de los entes sin someter los unos a los otros, o la gregariedad de lo «otro» respecto a lo «mismo». De forma más general y radical, es posible distanciarse de una imagen del pensamiento cuyo último objetivo sería «impedir que se piense».

b) *Locura y emancipación del pensamiento.* En *Lógica del sentido,* de 1969 (trad. esp.: Barcelona, Paidós, 1989), y en las obras posteriores, Deleuze prepa-

[7] Lo que es distinto en A nunca se define como B, C, R, etc., sino siempre como «no A»: la objeción es de Trendelenburg y se presenta en muchos pensadores que han intentado una enmienda de la dialéctica. Trendelenburg acusará a Hegel de no haber percibido la diferencia entre la negación como oposición y la negación como diferencia: es decir entre «a/no a» y «a/b».

ra los aspectos de este horizonte preliminar que puede considerarse como el *trasfondo filosófico* dentro del cual ha madurado el postestructuralismo. Durante una década, a partir de 1972, la colaboración con el psicoanalista Félix Guattari (1930-1992) ha permitido a Deleuze investigar las consecuencias de sus tesis en el ámbito político, en la práctica psicoanalítica y en la crítica literaria, en una especie de refundación general de la cultura sobre bases dialécticas y antimetafísicas.

La experimentación de nuevos modos de vida y de pensamiento, ya no dependientes de las formas y de los dualismos de la representación, se abre en *El Antiedipo* (1972) a aquello que la razón clásica (véase apar. 8) define como enfermedad mental y, de forma particular, a la esquizofrenia: una forma de «ver» la realidad típicamente refractaria a las formas centralizadas del sujeto, del objeto, de la oposición dialéctica. El esquizofrénico ve mundos recorridos por otros mundos, personas y objetos múltiples, cuerpos sin órganos o desarticulados. El esquizofrénico, además, es irreducible a la fórmula familiarizadora del Edipo sobre la cual el psicoanálisis (especialmente el lacaniano con su idea de un «nombre del padre» que fundamenta la identidad simbólica) proyecta todo evento considerado como «patológico».

Los preliminares de esta visión postdialéctica de la locura no sólo se identifican con las investigaciones de Foucault sobre la historia de los manicomios y de la enfermedad mental (véase I, 3 y el apar. 8 de este capítulo), sino también con el vasto movimiento de redefinición del desequilibrio psíquico que interesa a la cultura psiquiátrica de la década de los sesenta y la de los setenta. La caracterización clásica de la neurosis, actualizada por Freud, se basa (esquemáticamente) en la idea de un conflicto entre *defensa* y *deseo* que se resuelve en la vida psíquica a partir de un *compromiso* (el desequilibrio psíquico o somático en su distintas formas). Por tanto, la enfermedad psíquica aparece en esta propuesta como el resultado de un conflicto paradójico, como un intento de poner un límite al debate infinito y arriesgado entre las razones del deseo y las de la defensa.

La estructura lógica de la neurosis, y especialmente de la esquizofrenia, constituyó uno de los principales centros de interés de Gregory Bateson (véase II, 5), que entre 1950 y 1956 (en el ámbito de los seminarios interdisciplinarios que organizó en Nueva York con los cibernéticos Norber Wiener y Heinz von Föster, el matemático von Neumann, su propia mujer Margared Mead, el epistemólogo Warren McCulloch y otros), llega a interpretar el conflicto psíquico en términos de *double-bind.* A diferencia de lo que ocurría en la imagen clásica de la neurosis, el *double-bind* incluye el *contexto* y, por tanto, implica una visión de la psique como sistema abierto (véase II, 5). Según la formulación clásica de Bateson para que se establezca un doble vínculo es necesario que: a) se prejuzgue una prescripción como no transgredible y b) que su contenido sea irrealizable. El ejemplo típico es el del padre que ordena desobedecerlo. Se trata de una «paradoja pragmática» cuya fórmula es idéntica a la del «mentiroso» y como ésta genera un proceso infinito, de tipo neurótico (debo-no puedo). El papel de la autorreferencia del cual surge la recursión infinita aquí se hace evidente en la propia fórmula de la prescripción que, como en p = «el enunciado p es falso», impone no tener en cuenta la exigencia misma.

En *El Antiedipo* (trad. esp.: Barcelona, Paidós, 1995), Deleuze y Guattari señalan que esta lógica del doble vínculo no se puede identificar con la perturbación ocasional que genera una situación patológica, sino que es el tejido lógico de la cultura occidental. La «doble conexión» es precisamente la dialéctica en la familia edípica; todo triángulo familiar se radica en el «debes y no puedes» de la recurrencia infinita. Ahora el esquizofrénico se preocupa de finitizar la lógica paradójica de la familia (creando un compacto y no aprehendible «cuerpo sin órganos»), para evitarles a todos —a sí mismo, al padre y a la madre— las consecuencias destructivas. La figura del esquizofrénico, que *crea una lógica distinta* frente a la lógica triádica y dialéctica de la familia, emerge entonces como defensa social de la normalidad edípica y dialéctica, como una especie de vanguardia del movimiento de emancipación.

De aquí nace la idea político-antropológica del *esquizoanálisis* como una forma de análisis basado sobre el seguimiento de la metafísica esquizofrénica y sobre una visión de la realidad pluralista, afirmativa y energética. *El Antiedipo* tuvo un gran éxito en Francia y en Europa y suministró los presupuestos para una prosecución, a lo largo de la década de los setenta, de la revueltas obreras y estudiantiles del sesenta y ocho. Con *Mil pesetas,* de 1982 (trad. esp.: Valencia, Pre-textos, 1994), se desarrolla a partir de una hipótesis de refundamentación general de la cultura, de la idea de una epistemología descentrada y pluralista que recoge los resultados de las dos dicotomías construidas en los años precedentes; diferencia contra dialéctica, esquizofrenia contra lógica edípica.

En la década de los ochenta, con la devaluación de los éxitos del postestructuralismo, la difusión del postmodernismo y de la deconstrucción (dos tendencia que maduraron a partir de los propios presupuestos de las primeras propuestas deleuzeanas) y con la emergencia de lo que se conoció como el «giro hermenéutico» del pensamiento contemporáneo, Deleuze concluye provisionalmente la colaboración con Guattari y regresa a los intereses lógicos y estéticos que habían animado sus primeras obras. La lógica anti-metafísica y anti-dialéctica presentada en *Diferencia y repetición* se aplica ahora al cine y a la obra del pintor Francis Bacon. Deleuze escribe también un ensayo sobre *Foucault* (trad. esp.: Barcelona, Paidós, 1987), desaparecido en 1984, y uno sobre Leibniz *(El pliegue,* trad. esp.: Barcelona, Paidós, 1989). En 1991 vuelve a colaborar con su amigo Guattari, gravemente enfermo, y publica *¿Qué es la filosofía?* (trad. esp.: Barcelona, Anagrama, 1993), una puesta a punto de esa visión de la práctica filosófica que se encuentra en la base de sus obras y que ya había sido fijada en sus rasgos esenciales en *Conversaciones,* de 1967, escrito junto a Claire Parnet. La idea ini-

cial es la definición de filosofía como «arte de formar, de inventar, de fabricar conceptos». A partir de aquí presentan dos líneas problemáticas: antes de nada se trata de explicar por qué esta definición es la adecuada, por qué la filosofía no es reducible a la reflexión o a la discusión democrática (según la fórmula de Apel y Habermas), a la «consciencia de sí misma» o al «asombro». Por tanto se trata de clarificar qué son y cómo se comportan los conceptos y cuál es la praxis (no el «método», sino la *techne*, el arte) que gobierna la creación. En definitiva, se trata de especificar cuál es la diferencia entre el obrar de la ciencia y el de la filosofía y entre el obrar de la filosofía y el del arte.

Ciertamente, la reflexión es una actividad filosófica, pero cada una del resto de las praxis implica también un momento de reflexión, y ciertamente el arte y la ciencia no necesitan de la filosofía para reflexionar sobre su trabajo (véase también II, 5, apar. 15). Respecto al asombro y a la consciencia de sí misma, se trata de definiciones vagas que no aprehenden la especificidad del sujeto o que juegan a totalizar la filosofía convirtiéndola en un saber primario y plenipotenciario. Además, y por último, la filosofía no es reducible a la libre discusión democrática ya que, como muestra la praxis griega, socrática (primer ejemplo paradigmático de filosofía como arte de la *polis*, en el sentido apeliano y habermasiano), la discusión pública es en realidad una *agonística del concepto*, a saber: se proponen «creaciones» conceptuales rivales que se miden las unas contra las otras.

Respecto a la naturaleza de los conceptos, en *¿Qué es la filosofía?*, se presenta una imagen precisa de la conceptualidad que puede ser sintetizada de la siguiente manera: a) existe un caos de fondo y de partida, el infinito caos en el cual se encuentra inmerso el pensamiento, b) la filosofía consigue introducir un orden y una orientación en el caos, y para cubrir este objetivo los conceptos desarrollan igualmente el papel de articulaciones, figuras o configuraciones, c) los conceptos no se encuentran desconectados sino colocados sobre cierto «plano de inmanencia», una «lonja» en el flujo del caos, que puede variar y que ofrece distintas modalidades, usos y entonaciones a los conceptos (por ejemplo, en el kantismo el plano de inmanencia es el transcendental, en el heideggerianismo es el ser-tiempo-lenguaje, en el existencialismo es la existencia de lo concreto, en la fenomenología es el mundo de los *Erlebnisse*, en la hermenéutica es la tradición, etc.) y d) los conceptos poseen una historia y una vida: como todas las cosas creadas y las criaturas vivientes, escriben Deleuze y Guattari, los conceptos son autopoiéticos, continuamente se forman a sí mismos y como todas las cosas creadas son múltiples, complejos y autorreferenciales.

La última obra de Deleuze, que se suicida en 1995, es una colección de ensayos, principalmente sobre temas literarios, titulado *Critique et clinique* (París, Minuit, 1993), donde, entre otras cosas, asimila la ontología heideggeriana a la «patafísica» propuesta por el escritor surrealista Alfred Jarry.

8. *Michel Foucault: de la genealogía de la razón a la ética*

En el pensamiento de Foucault (1926-1984) estructuralismo y postestructuralismo no son completamente distintos. Este pensador puede ser identificado como una figura intermedia que comparte algunos puntos de una y otra tendencia y disiente sobre otros (por ejemplo, la cuestión del deseo productivo, central en el desarrollo del pensamiento de Deleuze, no se encuentra en el centro de sus intereses). Y, sin embargo, en Foucault la superación estructuralista del sujeto se convierte en una temática no sólo «epistemológica», sino también y sobre todo política: se convierte en el centro de una crítica de la racionalidad clásica y de sus instituciones (manicomios, clínicas y aparatos estatales).

La primera obra importante, *Historia de la locura*, de 1961 (trad. esp.: México, FCE, 1979), presenta un nuevo método historiográfico y el «descubrimiento» de una dialéctica interna a la razón moderna, cuyo nacimiento se encuentra determinado por la exclusión de la locura, es decir, por la creación de los manicomios. Antes del siglo XVII, la locura era considerada como «divina manía», tolerada, o incluso, como en el caso de Erasmo, elogiada; con la consolidación de la racionalidad cartesiana, nace la clínica psiquiátrica y la locura comienza a ser valorada y tratada como una enfermedad. Esta conexión es altamente significativa: no existe ningún fundamento para la exclusión de la locura que no sea la preservación del yo consciente que se autoconoce y la garantía de la prioridad del mismo también en el ámbito institucional.

Pero ¿qué es el yo consciente que se autoconoce? Éste es el punto más característicamente «estructuralista» del análisis foucaultiano: no se trata nada más que de un enunciado; precisamente, el enunciado que «pronunció» Descartes en 1636. Aquí podemos apreciar también la novedad del método historiográfico propuesto por Foucault (véase también II, 5): la historia es un conjunto de discontinuidades, no una progresión de eventos interconectados. Es necesario «poner entre paréntesis todas las viejas fórmulas de blandas continuidades mediante las cuales normalmente se atenúa el hecho salvaje del cambio» y, por

consiguiente, «poner entre paréntesis todas las explicaciones psicológicas del cambio [...] y definir con el mayor de los cuidados las transformaciones que [....] han *constituido* el cambio».

En el ensayo *Las palabras y las cosas*, de 1966 (trad. esp.: México, Siglo XXI, 1974), y en *La arqueología del saber*, de 1969 (trad. esp.: México, Siglo XXI, 1991), esta perspectiva se presenta como reconstrucción «arqueológica» (es decir, fundada sobre textos, sobre «hallazgos» lingüísticos) de las «estructuras epistémicas» que han caracterizado cada época del pensamiento: se trata de tres fases que anuncian el nacimiento de las «ciencias del hombre» y que se encuentran caracterizadas por tres visiones distintas del lenguaje. En la primera, hasta el Renacimiento, «las palabras poseían la misma realidad que las cosas que significaban», en la segunda, entre los siglos XVII y XVIII, los signos eran concebidos como «ídolos engañadores» o como «ayudas» para acercarse a las cosas (la representatividad de la moneda puede considerarse como un ejemplo), y en la tercera, desde finales del siglo XVIII hasta nuestros días, se busca la «estructura escondida» de los fenómenos y el saber investiga una dimensión distinta de lo real, no ya la visibilidad, sino la interconexión no aparente.

En términos generales, podemos decir que se trata de una historiografía típicamente «positiva» (Foucault se encuentra inspirado en buena parte por el maestro Georges Canguilhem, nacido en 1904, que había retomado las ideas de Comte sobre la historia de la ciencia) pero presentada desde la óptica de la crítica nietzscheana de la racionalidad y claramente inspirada por la idea de una «genealogía de la moral». Respecto al estructuralismo, las diferencias más relevantes consisten en un comienzo de crítica de las estructuras y de interés por los procesos formativos y por el fenómeno del «poder» que eran del todo incompatibles con el punto de vista estructural. Sobre todo en *La arqueología del saber* es donde Foucault especifica su propia distancia del estructuralismo. De Nietzsche, Foucault hereda, como argumentos en contra del estructuralismo, la crítica de la ciencia y de la pretensión de identificar los fundamentos últimos y no aparentes (las estructuras), aunque es justo esta crítica de los valores (tanto en su dimensión teórica como en la moral) la que genera el *impasse* típico de todo el postestructuralismo y que en Foucault se expresa, en los últimos años, en la recuperación de la cuestión moral y en la investigación sobre las formas del conocimiento de éstas (en los tres volúmenes de *Historia de la sexualidad*, 1976-1984 (trad. esp.: Madrid, Siglo XXI, 1993, 3 vols.), con el fin de precisar una dimensión distinta de la crítica más allá de la racionalidad clásica (véase también II, 3, apar. 22).

9. *Del postestructuralismo al postmodernismo: Jean-François Lyotard*

Jean-François Lyotard (nacido en 1924) llega a la experiencia del postestructuralismo relativamente tarde, después de una larga fase de militancia política en el grupo de la revista *Socialisme ou barbarie*. En una primera época, su aportación al postestructuralismo consiste en orientar en sentido decididamente «político» la *afirmatividad*, es decir, esa forma de «nihilismo activo» propuesta por Deleuze y Guattari. Para Lyotard, Nietzsche se presenta expresamente [véanse las dos colecciones de ensayos de 1973: *A partir de Marx y Freud* (trad. esp.: Madrid, Fundamentos, 1975) y *Dispositivos pulsionales* (trad. esp.: Madrid, Fundamentos, 1981)] como el trasfondo de una relectura afirmativa, «energética», de Marx y de Freud que permite defender una praxis política sin «resentimiento» (véase I, 1, apar. 5), un programa de emancipación anárquico y artístico fundado sobre la liberación de las pulsiones.

El trasfondo de este programa es una visión materialista y «neopagana» de la realidad que Lyotard expone en un ensayo-manifiesto de 1974, *Economía libidinal* (trad. esp.: Saltes, 1980). Las pulsiones, dice en este texto Lyotard, funcionan sobre una única «banda libidinal» dotada de un sólo lado (del mismo modo que la banda circular de Moebius donde recorriendo siempre un mismo lado se recorre tanto el exterior como el interior del círculo), completamente *superficial*, donde no existen jerarquías ni verdaderas «contradicciones», sino más bien tensiones, intensidades en conflicto. Toda profundidad y todo valor es aquí un efecto de superficie, es decir, un «pliegue» de la superficie libidinal que permite pensar en la existencia de un debajo y un encima, un verdadero y un falso, allá donde, por el contrario, la superficie es única e ininterrumpida. En la valoración de estas tesis, el autor se sirve de distintas fuentes (desde la fenomenología a la ontología griega y al Tao) adoptando tonos apocalípticos: el libro fue muy discutido y el propio Lyotard, poco a poco, fue abandonando en parte sus propias teorías.

Al final de la década de los setenta, con el declive del postestructuralismo como movimiento político (los textos de Lyotard, Derrida, Deleuze y Foucault leídos y traducidos sobre todo en Italia y en Alemania suscitan muchas discusiones y polémicas: véase apar. 12), Lyotard cambia el estilo y, en parte, la orientación de su pensamiento. En *La*

condición postmoderna (trad. esp.: Madrid, Cátedra, 1989) (véase I, 1, apar. 7), el importante ensayo de 1979, describe la situación de los saberes en el mundo contemporáneo ofreciendo la primera y substancialmente más importante interpretación filosófica de la contemporaneidad como época postmoderna. La «condición postmoderna» se basa en la superación completa de ciertas instancias típicas de la modernidad como el sujeto autoconsciente, la razón que articula lo verdadero y el bien; pero sobre todo, y como trasfondo de todo esto, lo que define la postmodernidad es una mutación en la manera de concebir y practicar el saber, la cual no confía ya en grandes discursos legitimadores *(«grands récits»)* sino que se encuentra desmembrada en «prácticas» («juegos») sin conexiones recíprocas y carentes de toda legitimación que no sea la impuesta por el mero criterio de eficacia (performatividad).

En esta descripción de lo actual vuelven a sonar muchas temáticas típicas del postestructuralismo: como por ejemplo la idea de un universo sin sujeto y sin razón centralizadora donde las diferencias surgen libremente, no «regimentadas» por principios normativos. En este contexto, la idea que se introducía como meta de una emancipación inspirada en la afirmatividad nietzscheana ahora aparece como una circunstancia de hecho: la informatización de la sociedad, la pragmatización de los lenguajes, han generado esa situación de ausencia de valores y de principios represivos que era defendida como objetivo de una liberación generalizada de las pulsiones.

Sin embargo, aquí emergen un cierto número de problemas: ¿la sociedad postmoderna es realmente una sociedad liberada?, ¿en qué sentido? Además, ¿qué criterios de juicio se nos ofrecen con esta ausencia radical de principios legitimadores para responder en un sentido afirmativo o negativo? La respuesta de Lyotard, desarrollada en *La diferencia,* de 1983 (trad. esp.: Barcelona, Gedisa, 1988), y en otros ensayos, va por un lado hacia el encuentro de nuevos niveles de conflicto social que el pensamiento filosófico, recuperada cierta modalidad de la crítica, debería identificar y denunciar, y por el otro hacia la aceptación de reglas y principios legitimadores «locales», no generalizables.

En este contexto Lyotard recupera la *phronesis* aristotélica, la sabiduría práctica, como única modalidad de pensamiento adecuada para una ética postmoderna y reafirma, dentro de ciertos límites (véase sobre todo *Peregrinaciones, ley, forma, acontecimientos,* de 1988 [trad. esp.: Madrid, Cátedra, 1992]), el componente subjetivo, «interior», y de consecuencias poético-literarias, de la filosofía (véase apar. 14).

10. *Jacques Derrida y el postestructuralismo*

Ya hemos hablado de Derrida a propósito del «fin de la filosofía» (véase I, 1, apar. 6) y en el capítulo dedicado a la hermenéutica (véase II, 2, apar. 15). Para completar nuestro tratamiento sobre este autor, en este apartado vamos a presentar las afinidades y las divergencias entre Derrida y los pensadores postestructuralistas y también la herencia postestructuralista en el pensamiento derridiano.

Como el resto de los pensadores franceses de su generación, Derrida rechaza el «logocentrismo» de la estructura, es decir, identifica la estructura como simplemente la proyección del sujeto de la metafísica clásica (véase *La escritura y la diferencia,* de 1967 [trad. esp.: Barcelona, Anthropos, 1989]). Sin embargo, mientras que los postestructuralistas proceden contra la estructura a través de la «producción» que anticipa la propia estructura, desde la «forma» hacia la «fuerza», Derrida se mueve en sentido contrario, es decir, se dirige hacia una formalización más decidida y llega hasta el punto en el cual la forma, despersonalizada, pierde toda cualidad estructuradora y se convierte en fuerza, función generadora de diferencias.

De aquí surge la idea de la escritura (del texto, de la huella) no como efecto resultante de la *voz* (del discurso, del evento histórico) sino como aquello que anticipa la voz (el texto, la historia) y la constituye. Nuestro pensamiento se encuentra anticipado por el lenguaje, afirmaban los estructuralistas y los hermenéuticos: el lenguaje, señala Derrida, se encuentra anticipado por la escritura. Hablamos haciendo referencia a los «textos», a la textualidad de distinto tipo y proyectando sobre la escritura que llevará la huella de la voz.

Encontramos en Derrida la idea de una inversión de la representación que es sobre todo una inversión del antes y el después del lenguaje, es decir, de esa imagen del lenguaje como inicialmente *sonido* (no por casualidad la idea de la estructura provenía de la investigación sobre los *fonemas,* unidades de sonido) y después *huella* escrita. Por tanto, Derrida se mantiene, en cierto sentido, en el interior del programa deleuzeano de una «inversión» de la representación, pero no comparte la propuesta *vitalista* del pensamiento de Deleuze, Guattari y del primer Lyotard, ni comparte la referencia a la hipótesis marxista de la *emancipación* que se convirtió en el punto de más clara convergencia entre Foucault, Deleuze, Guattari y Lyotard[8].

[8] Derrida proviene de otra parte de la militancia del grupo de *Tel Quel* (véase I, 3 y en este capítulo apar. 12), por tanto conserva una idea de emancipación «lingüística» a-

Desde el inicio de su actividad como pensador (véase «Cogito e historia de la locura», en *La escritura y la diferencia,* cit.) Derrida manifiesta su propia divergencia frente a Foucault observando que la «dialéctica» de razón y locura no permite tomar partido por la locura: esta decisión no genera otra consecuencia que eternizar la dialéctica de la razón.

Aquí Derrida saca a la luz la *aporía política* con la cual topa el pensamiento postestructuralista; una aporía típica de la tradición marxista, que había señalado también Adorno, de la siguiente forma: ya que la dialéctica de la totalidad (la dialéctica de tipo idealista, propia de los sistemas y de los «aparatos» económico-estatales) incluye lo negativo, lo neutraliza, y se nutre del mismo, todo proyecto de contrastarla se encuentra destinado al fracaso, es decir, a ser «absorbido» por la totalidad. De esta manera, la tesis foucaultiana, como cualquier otra tesis *crítica,* está destinada a la autorrefutación cuanto más manifiesto y más consciente del juego dialéctico sea el programa del cual nace. Pero ¿cómo se posiciona la tesis derridiana de la prioridad de la escritura respecto a este «juego»?

«Es necesario [...] superar una fase de "inversión"», ha declarado Derrida en *Positions* (París, Minuit, 1972, pág. 56; véase también II, 2, apar. 15). La defensa del principio minoritario es una fase, una de las «mitades» del proceso de la deconstrucción el cual siempre es doble. En toda dialéctica, en toda oposición conceptual, se esconde un desequilibrio, una «jerarquía violenta». La primera tarea de la deconstrucción es revelar esta iniquidad, sacar a la luz el intento realizado de una de las mitades de la pareja conceptual, de someter la otra a la propia forma y a la propia «razón» (véase el ejemplo foucaultiano de la dialéctica razón-locura). Por tanto, aquí interviene la inversión que reivindica la autonomía y también, en algunos caso, la anterioridad de la parte minoritaria, sometida. Sin embargo, el trabajo de la deconstrucción no puede detenerse en este punto porque eso equivaldría a la reivindicación de un «nuevo orden»: debe emerger, después de la «inversión», el «nuevo concepto» que se sobreentiende en la oposición y que no se deja comprender en la misma.

---

tes que empírica y material. La idea casi «animista» de que una emancipación de los discursos y no de los individuos sea el trasfondo común del pensamiento postestructuralista se confirma también por las tesis político-lingüísticas de Lyotard en *La diferencia,* cit. Como ha señalado A. Honneth (en *Fenomenología y sociedad,* 1, XVIII, 1995, pág. 87), Lyotard parece pensar «que a las entidades lingüísticas les corresponden ciertos derechos» ya que traduce la circunstancia lingüística de la *inconmensurabilidad* en la circunstancia moral de la *injusticia.*

Como se puede comprobar, la deconstrucción derridiana es un replanteamiento de la dialéctica. Se trata de un modo de operar en el lenguaje que presupone una semántica «oposicional», doble, y una idea del texto como sede de oposiciones binarias. En «Mon corps, ce feuil, ce feux», un texto de 1971 publicado como apéndice de la nueva edición de la *Historia de la locura,* Foucault se posiciona contra Derrida, y en general contra el heideggerianismo hermenéutico, observando que en la «textualización de las prácticas discursivas» opera una especie de metafísica cerrada y dogmática, «pequeña» y «pedagógica», mucho peor que la que se pretende «superar» o «no superar». Derrida, según Foucault, totalizando el texto ignora la dimensión vital y práctica del propio texto, es decir, por ejemplo, trata un texto «de meditación» como el cartesiano como un texto de tipo «lógico-geométrico» cuyo autor se quiere y se presupone distante y autónomo: al contrario, «la meditación implica un sujeto móvil y modificable por el efecto mismo de los acontecimientos discursivos que se producen».

11. *Los márgenes del postestructuralismo*

a) Uno de los puntos de referencia compartidos por los pensadores franceses de la década de los sesenta y de los setenta es la vanguardia surrealista y, en particular, los dos autores que constituyen sus expresiones excéntricas y extremas, a saber, Antonin Artaud y Georges Bataille. *Antonin Artaud* (1896-1948), poeta y teórico del teatro, afectado por procesos neuróticos, ha sido un punto de referencia esencial para la teoría de la esquizofrenia de Deleuze y Guattari, para las reflexiones foucaultinana sobre la locura y para el análisis del lenguaje poético de *Tel Quel.* Su investigación, a través de la poesía y el teatro, de una lógica anti-representativa, opuesta a la del pensamiento logo-céntrico occidental, ha constituido uno de los principales puntos de arranque de la propuesta postestructuralista y un ámbito de intervención interpretativa común para distintas prácticas teóricas como la de Deleuze y la de Derrida *(Oeuvres,* París, Gallimard, 1964; en una evocación del amigo Deleuze, «Dovró vagare da solo», en *aut aut,* 271-272, enero-abril, 1996, Derrida alude a esta raíz artaudiana común).

A diferencia de Artaud, *George Bataille* (1897-1962) se ha medido directamente con cuestiones filosóficas y especialmente con el problema de la dialéctica. Ha pertenecido a ese grupo de intelectuales, como Merleau-Ponty, Blanchot, Queneau, Caillois, Lacan y Klossowski, que en la década de los treinta asistieron a las clases del gran intérprete de Hegel de origen ruso, Alexandre Kojève (1900-1968). Kojève, que entendía a Hegel como el precursor de una nueva fase en la historia de la filosofía caracterizada por la integración de la historia y la temporalidad en el concepto *(Introducción a la lectura de Hegel,* 1947,

trad. esp.: Buenos Aires, Pléyade, 1971), imprimió en sus seminarios sobre la *Fenomenología del espíritu* una orientación heideggeriana y existencialista. En Kojève la negación del dato resulta ser la fuerza determinante de la dialéctica y de la temporalidad: esta última en Hegel no es ya un paso del pasado hacia el porvenir sino una apertura al porvenir; el movimiento nace del porvenir, no del pasado, y es la fuerza misma del deseo la que opera mediante la negación del presente. «Toda acción es negadora», escribe Kojève, «La acción, naciendo del deseo, trata de satisfacerlo; cosa que sólo puede hacer mediante la "negación", la destrucción o, al menos, la transformación del objeto deseado»; «para satisfacer el hambre es necesario destruir o, por lo menos, transformar el alimento». Si toda acción es negación, a la inversa toda negación es «necesariamente activa». Encontramos en este punto las raíces de una ontología de la negatividad que recorre la cultura francesa y que, a través de los discípulos y continuadores del pensamiento de Kojève, llega hasta la ontología postestructuralista del deseo, la cual, como hemos visto, con la ayuda de una interpretación energética del freudianismo, transcribe completamente la configuración en sentido afirmativo y anti-dialéctico.

En Bataille, que con su amigo Raymond Queneau escribió en 1932 *La critique des fondements de la dialectique hegelienne* (París, Éditions de la différence, 1983), se mantiene un residuo importante de los cursos de Kojève, a partir del cual se puede derivar la relación conflictual que el postestructuralismo mantiene con la dialéctica. Bataille presenta un uso radicalizado de la dialéctica hasta el punto de concebir una disolución en los conceptos anti-dialécticos del *donar* (intercambio sin reciprocidad, práctica excesiva, que se contrapone a la «economía limitada» sobre la cual se ha modelado el pensamiento hegeliano), de la *dépense* (el gasto, el derroche) y de lo *negativo* sin integración. Se advierte en esta forma de anti-hegelianismo una afinidad con Nietzsche, al cual Bataille dedica un ensayo en 1945: una de las fuentes de la Nietzsche-Renaissance de la década de los sesenta.

Hegel representa la culminación de una tradición filosófico-religiosa cuyo objeto es la neutralización de fuerzas excesivas y transgresoras como el erotismo, el arte o la risa. La lógica hegeliana se encuentra completamente definida por una economía de trabajo basada en el desposeimiento y el sometimiento de la *part maudite* de la existencia. Esta última no sigue un régimen de economía «limitada» sino lo que Bataille denomina una «economía general», expresada en la normas asimétricas del donar, del derroche, del sacrificio. El saber absoluto hegeliano, fundamentado sobre la lógica del trabajo, somete lo negativo en función del proyecto: lo negativo se convierte en la articulación funcional que hace posible la positividad.

Entre las formas de exceso, de violación de la frontera de los límites de la lógica proyectual dialéctica, se encuentra también la poesía (véase más adelante las tesis de Kristeva y Barthes) que realiza la *dépense*, el gasto o el «sacrificio» en las palabras, instaura una situación de «no saber», afirma la voluntad de simulacro contra la voluntad de verdad. A través de las obras de Bataille entraban en la cultura francesa y se instalaban profundamente las temáticas de lo negativo, de la transgresión, del deseo y del exceso, la idea de una economía excéntrica y divergente respecto a la economía del trabajo, la idea de simulacro y, por último, la praxis de una escritura teórica que coloca en el propio centro la destrucción anárquica y, sobre todo, la destrucción de la filosofía entendida como institución de la verdad y aparato de la coerción dialéctica.

b) La temática de lo negativo, entendida en un sentido no tanto existencial sino batailleano y, por tanto, ligada profundamente a la cuestión de la escritura y del mal, es el núcleo central de una teoría de la literatura que ha tenido cierta influencia en el desarrollo del pensamiento postestructuralista y que se encuentra todavía en juego en la práctica derridiana de la deconstrucción. Se trata de la reflexión de *Maurice Blanchot* (nacido en 1907), escritor y ensayista que ha vivido al margen de los movimientos filosóficos-literarios de su época aunque ejerciendo una influencia decisiva en cada uno de éstos y, en particular, en el estilo de escritura del pensamiento postestructuralista.

Blanchot fue durante un tiempo surrealista, aunque recibió también la influencia determinante de las enseñanzas de Kojève. Sus libros de crítica más importantes *(El espacio literario,* 1955, trad. esp.: Barcelona, Paidós, 1992; *Le livre à venir,* París, Gallimard, 1959; *Le ressasement éternel,* París, Gordon & Breach, 1969; *La communauté inavonable,* París, Minuit, 1983) elaboran, con unos recursos temáticos existencialistas y batailleanos, nociones que encontramos en las obras de los postestructuralistas, aunque en algunos asimilados en sentido negativo (como en el caso de Lyotard y de sus énfasis polémicos contra la retórica existencialista de la ausencia).

La relación de Blanchot con la filosofía constituye una reelaboración de las tesis de Bataille y reaparece como trasfondo de la deconstrucción derridiana. El centro de la cuestión es la relación entre pensamiento filosófico y experiencia literaria. La escritura (véase *El espacio literario),* según Blanchot, es lo destituido por la filosofía y lleva consigo una experiencia constitutivamente para-racional, no integrable en los recorridos de la razón. El motivo de esta excentricidad se debe sobre todo al hecho de que en la escritura se experimenta la paradoja de una desposesión y de una alteridad constitutiva del yo (lo «neutro» del escritor).

Además, la escritura literaria es producción aniquiladora, es decir, es *producción* del lenguaje cuyo efecto es la *aniquilación* del objeto. En ésta se hace *presente,* en una enésima paradoja, la experiencia esencial de la nada, es decir, de la ausencia.

Si la inspiración blanchotiana se puede advertir claramente en Derrida (o en Lacan), en el Deleuze de *Diferencia y repetición* y en Foucault es importante sobre todo la impronta de otro ensayista y escritor de la época, Pierre Klossowski (nacido en 1905), amigo de Bataille, traductor de Kafka, Nietzsche (véase el ensayo *Nietzsche et le cercle vicieux,* 1968) y de la *Eneida* de Virgilio. Principalmente, el mérito de Klossowski consiste en haber introducido en la cultura francesa de la época la noción de «simulacro», es decir, de una ficción exenta de remisión: un concepto que Klossowski elabora a partir de Nietzsche y que

desarrollan posteriormente de un modo más exhaustivo Deleuze, Foucault y Baudrillard.

c) Una de las líneas constitutivas o de los núcleos germinales del postestructuralismo ha sido la revista *Tel Quel*, fundada por Philippe Sollers en 1960 (véase I, 4) y que reúne a críticos literarios, ensayistas y escritores con el objetivo de promover una renovación radical de la actividad crítico-poética a partir de las adquisiciones del marxismo, del psicoanálisis y de la lingüística estructural.

Surgido en el terreno del movimiento de la *nouvelle critique*[9], el programa de la revista fue una expresión típica de la oleada de propuestas *analógicas* e *interdisciplinarias* desarrolladas en Francia después de la revolución estructural. En 1968, los miembros de *Tel Quel* —entre los que figuraban Foucault, el semiólogo Roland Barthes, Jacques Derrida, la italianista Jacqueline Risset y la filósofa, lingüista y psicoanalista Julia Kristeva— publicaron un documento colectivo titulado «Théorie d'ensemble» que puede ser considerado como el manifiesto del postestructuralismo en el ámbito de la literatura y de la crítica textual *(Théorie d'ensemble*, París, Seuil, 1968). La idea básica era la defensa de una noción de «literariedad» autónoma de toda función mimético-psicológica y representativa. Se trataba, por tanto, de una prolongación de las temáticas formalistas que ya habían inspirado la revolución estructural (véase I, 4), aunque con el nuevo objetivo de reflejar los aspectos práctico-productivos del hecho literario.

La reflexión semiológica de *Roland Barthes* (1915-1980; director de la École pratique des hautes études, y desde 1977 profesor del Collège de France) tuvo cierta importancia en la formación de una sensibilidad postestructuralista, deconstruccionista y postmodernista. Las tres tesis más importantes de Barthes son: la inversión de la relación entre lingüística y ciencia de los signos que funda la «semiología» *(Éléments de sémiologie*, París, Seuil, 1964), la noción casi hermenéutica de *remisión metafórica infinita (Le degrée zero de l'écriture*, 1953 y *Critique et vérité*, París, Seuil, 1966) y la distinción psicoanalítico-literaria de *plaisir* y *juissance* (véase *Le plaisir du texte*, París, Seuil, 1973).

De Saussure había postulado la existencia de una ciencia general de los signos, o semiología, de la cual la lingüística, como ciencia del lenguaje articulado, constituye sólo una parte. Barthes invierte la relación y concibe la semiología como una parte de la lingüística, precisamente aquélla que trata las «grandes unidades significantes» del discurso. De este modo formaliza y precisa una

[9] Iniciado en la década de los cincuenta con la obra de Roland Barthes, el movimiento de la *nouvelle critique* se presentaba como antítesis de la crítica académica y, especialmente, de la alternativa entre método histórico-filosófico-erudito y método impresionista-psicológico, haciendo referencia a los resultados de las ciencias humanas y a las innovaciones de la lingüística estructural. De la *nouvelle critique* provienen críticos literarios y ensayistas como G. Genette, G. Paulet, R. Girard, J.-P. Richard y J. Starobinski. Véase R. Barthes, *Critique et vérité*, de 1966.

idea de *semantización universal (Éléments de sémiologie*, cit.) que como hemos visto es el trasfondo común de toda la época y que a partir de Barthes se propaga en la cultura francesa. En Barthes la semantización se convierte en hiper-significación (de aquí la noción baudrillardiana de «hiper-realidad»), sin embargo, al menos inicialmente, no se concibe como una forma de disolución del sentido por exceso de significantes: al contrario, abre el camino a la posibilidad de tratar «científicamente», es decir, en términos de funciones lingüísticas, unidades complejas como la moda, los mitos sociales y los objetos en general.

Sin embargo, en Barthes, la idea estructuralista de una calculabilidad científica generalizada se encuentra atenuada por una concepción de la praxis crítica que anticipa las tesis de los textualistas americanos (véase II, 3, apar. 17). El crítico ya no intenta «hacer hablar al muerto», es decir, al escritor *(Critique et vérité*, cit.), ni interrogar «los rastros de sus intenciones». En efecto, la remisión metafórica presentada por el texto se encuentra falta de referencias: «toda escritura que no miente designa la ausencia del sujeto antes que sus atributos interiores». Ya no se trata de interpretar el texto, sino de «reescribirlo», liberar su pluralidad, seguir sus infinitos puntos de fuga.

El problema no es «expresar lo inexpresable», sino más bien «no expresar lo expresable», suspender el sentido, crear unas suspensiones irónicas y reticentes. Con esta idea nace la teoría de la escritura que aparece en el pensamiento de Derrida y los textualistas. El fondo de una obra no es la interioridad del sujeto sino su ausencia. El autor no habla, sino que calla, su palabra es la transmisión de un silencio» «escribir es remitirse a los demás para que cierren ellos mismos nuestra palabra y la escritura no es nada más que una propuesta de la cual no conocemos nunca la respuesta». De aquí surge la idea de la obra como «utilización infinita» que constituye uno de los más importantes y reiterados puntos de contacto entre el estructuralismo, postestructuralismo y pensamiento hermenéutico[10].

A lo largo de la década de los años sesenta, el interés de Barthes se desplaza desde la estructura a la «estructuración». En el discurso barthesiano se insinúa la temática psicoanalista del deseo, en esos momento en el centro del debate filosófico francés. En *S/Z* (1970), en *Le plaisir du texte* (cit.) y en los escritos de aquellos años dedicados a autores extremos como Sade, introduce una idea de escritura como «deriva» y *dépence* y del placer crítico como dispersión del yo. A partir de estas ideas presenta el análisis de la noción «ambigua» de placer *(Le plaisir du texte*, cit., págs. 10-19 y 62-63) y la identificación del concepto negativo de *juissance*. El placer es tanto la satisfacción y la plenitud del cumplimiento como «la descarga, el trastorno, la pérdida propia del goce» (pág. 19). Mientras que el placer es en sentido propio un refuerzo de la consciencia del yo, la *juissance*, por el contrario, es la ruptura, la pérdida, la alienación. La distinción afecta profundamente al fenómeno literario y caracteriza a

[10] Véase al respecto U. Eco (II, 2, apar. 18), *Opera aperta*, Milán, Bompiani, 1962; sobre las relaciones entre la teoría blanchotiana, barthesiana y lacaniana de lo negativo y el postestructuralismo véase *La struttura assente*, cit. págs. 232-360.

distintos tipos de lectura y diversas formas textuales. El texto de *juissance* es «lo que provoca el estado de pérdida, lo que desconsuela (quizá hasta cierto punto de tedio), lo que hace vacilar las coordenadas históricas, culturales y psicológicas del lector» (pág. 14).

La naturaleza excéntrica, asimétrica, intransitiva, «perversa» del goce determina la escritura como «neurosis» y, al mismo tiempo y justo por esto, como «práctica revolucionaria». En este punto se une al discurso de Barthes el trabajo de *Julia Kristeva* (nacida en Bulgaria en 1941), cuyo programa en *Semiotiké*, de 1969, consiste en la integración de los resultados del marxismo, del psicoanálisis, de la lógica y de la lingüística estructural en una hipótesis de investigación que continúa las fecundas indicaciones de los formalistas rusos, aunque integrándolas con los temas de la historicidad y de la corporeidad entendida en sentido psicoanalítico. El aspecto más interesante del trabajo de Kristeva es la gran apertura interdisciplinar, aunque se encuentre centrada en los temas lógico-ontológicos propios del «marxismo occidental» y del estructuralismo (el problema de la reificación y de lo negativo, la actualización y la reinterpretación de la dialéctica y la investigación sobre la diferencia y la repetición).

Kristeva integra las temáticas barthesianas con el programa de una crítica del logocentrismo, crítica que según su opinión se expresa sobre todo en el lenguaje poético *(La révolution du language poétique*, París, Seuil, 1973). En la poesía de Lautréamont, Artaud y Mallarmé la *juissance* atraviesa los códigos lingüísticos para transformarlos, introduce la negatividad y la ruptura en la congruencia del sistema significante. El mismo ritmo poético es lo que nos empuja a poner en cuestión la lógica de nuestro lenguaje y de toda «práctica» en general; en algunos casos es lo que permite que la voz articulada de la *materia* anterior a toda significación (la *chora* platónica) irrumpa en el universo de los signos.

El resultado del trabajo de lo negativo en la poesía es la puesta en proceso» del sujeto, una procesualidad que según Kristeva es la verdadera lección de la dialéctica hegeliana si nos encontramos preparados para identificar en ésta el papel «anti-ético», es decir, disolvente, «anti-posicional» de la negatividad *(Polylogue*, París, Seuil, 1977, págs. 55 y ss.)

d) La crítica de la representación, que constituye, de distintas formas y bajos diferentes designaciones, uno de los centros temáticos del pensamiento de Deleuze, Foucault, Lyotard, y Derrida, se radicaliza en *Jean Baudrillard* (nacido en Reims en 1929) hasta oponerse a las propias tesis postestructuralistas. Se trata de un punto de vista constante que acompaña a la obra del sociólogo y pensador durante toda la producción que presenta mientras que se encuentra en la treintena, desde *Le système des objects*, de 1968, hasta sus últimos escritos, *La ilusión del fin* (trad. esp.: Barcelona, Anagrama, 1993) y *Le crime parfait*, de 1995.

En una primera fase, la crítica baudrillardiana de la representación (que, como se puede comprobar, posee ciertos elementos en común con la crítica derridiana de la presencia y consiste en una elaboración en clave «estructural-nietzscheana» de las temáticas frankfurtianas: véase I, 4) surge del estudio de la consumación concreta de la realidad en las sociedades industriales avanzadas.

En la sociedad de consumo no existe un referente real, todas las cosas son signos y conducen a signos, el único intercambio o movimiento posible se produce entre signos, por tanto, todo permanece en el plano de lo simbólico (tesis típicamente estructuralista, ya defendida, en un sentido ontológico, por Lacan). Adoptando categorías freudianas, se diría que el principio de realidad ha sido completamente suplantado por un «principio de simulación»; en términos marxistas se diría que el estadio del intercambio mercantil ha sido sustituido por el «intercambio simbólico». Según el lenguaje de la metafísica (recordemos los análisis heideggerianos sobre la *derrealización* que opera en el momento final de la historia de la metafísica: véase I, 4), también se podría decir que toda referencia real se disipa y «todos lo símbolos se intercambian entre ellos sin intercambiarse con ninguna cosa real» (J. Baudrillard, *L'échange symbolique et la mort*, París, Gallimard, 1976, pág. 18).

Según Baudrillard, el error del marxismo y de todo socialismo o pensamiento social consiste en presumir la existencia de seres concretos, clase, relaciones de poder, allá donde existe sólo simulación: la sociedad es sólo una especie de abismo simbólico que absorbe todo sentido, se niega a toda representación y, por tanto, se encuentra exenta de perdición y salvación. El mismo error les adjudica a los teóricos de la revolución desiderante *(Olvidar a Foucault* [trad. esp.: Valencia, Pre-textos, 1993]). Foucault substancializa el Poder, Deleuze y Lyotard presuponen la existencia de deseos como pulsiones concretas y productivas en un contexto donde Poder, Deseo y lo Social son sólo sistemas de simulación. De esta manera, Foucault eterniza el poder construyendo la epopeya, Deleuze y Guattari fortifican el psicoanálisis utilizando en sentido autocrítico los esquemas interpretativos. Foucault, Deleuze y Lyotard sólo celebran los últimos coletazos de un capitalismo moribundo.

Por otro lado, el paradigma de la producción, característico tanto del marxismo clásico como del desiderante, es el mito propio del capitalismo, del que el capital siempre se ha servido para sus propios fines de expansión. Baudrillard propone en su lugar un ascetismo cercano al pensamiento negativo adorniano, pero caracterizado por una inversión de los valores que es típica de la cultura francesa de la época y que puede ser considerada, sin temor a equivocarnos, como una influencia de la Nietzsche-Renaissance. De hecho, la derrealización del universo simbólico no es en absoluto un proceso regresivo y privativo, sino, al contrario, se trata de un redoblamiento: la realidad «exclusivamente» simbólica no se identifica como la ausencia de realidad sino con la realidad redoblada, «hiper-realidad». Por tanto, el universo del simulacro no se puede atrapar a partir del «vacío» que lo constituye. Si «realidad» es sólo la disyunción simbólico-estructural entre dos términos cualesquiera *(L'échange symbolique et la mort*, cit., pág. 204), infinitas realidades son infinitamente posibles dentro de lo simbólico, y lo simbólico mismo que produce esas disyunciones de-realizantes se puede identificar con la hiper-realidad, la condición misma de la constitución de cualquier cosa real.

Como se puede ver, las temáticas estructurales y panlingüísticas del pensamiento francés se engastan aquí en una hipótesis sociológica original en cuya

base se encuentra una idea trágica del presente entendido como una especie de trasfondo magmático, no aferrable teóricamente. En la época de *L'échange symbolique et la mort* (1976), Baudrillard identifica la muerte como la única vía de escape de la hiperrealidad de los simulacros. Poco después, nos propone la idea de *seducción* como vía de escape. Se trata de una solución *irónica* que se presenta para corregir la solución *trágica* de los años setenta. Con *De la seducción* (1979) (trad. esp.: Madrid, Cátedra, 1984) Baudrillard pasa de un ascetismo anti-productivo a la teoría del juego ilusionista, seductor, que engaña a la producción (con esto se permite recorrer los desarrollos de esa transgresión irónica que se encontraba en la base de las teorías desiderantes).

Se trata de un juego objetivo que se identifica con la misma ironía del mundo «desviado desde el origen» y que permanece en todo objeto. En este movimiento impersonal, la simulación se potencia y se intensifica hasta salir de sí misma. Se trata de una *radicalización disolvente*, irónico-dialéctica, que es un movimiento típico del pensamiento contemporáneo (véase, por ejemplo, en Derrida, la postura frente a la filosofía fundacional o la metafísica). Baudrillard la integra en su teoría de la irrealidad hasta convertirla no sólo en el principio de una praxis filosófica sino también en la lógica que gobierna el presente en toda articulación.

El análisis de los medios de comunicación que se presenta en *Le crime parfait* (cit.) contiene el momento culminante de esta teoría de la ilusión. «La gran pregunta filosófica era: "¿Por qué cualquier cosa antes que nada?" Actualmente, la verdadera cuestión es: "¿Por qué nada antes que cualquier cosa?"» La seducción se coloca en el lado de los objetos. Se trata de un fantástico engaño urdido por las «mismas cosas» contra nuestra voluntad de poder y nuestra propia voluntad de ilusión. El delito perfecto, que comienza probablemente en el origen no identificado del mundo y que actualmente lo llevan a cabo los medios de comunicación y la sociedad tecnológica, es precisamente el asesinato de lo real, aunque, es necesario señalarlo, dice Baudrillard, con el cadáver desaparecido.

Se trata, además, de un «delito perfecto» ya que la perfección en este contexto no consiste en la ausencia de huellas: al contrario, existen infinitas huellas en este asesinato plurisecular, el juego de la huella simulada puede considerarse, probablemente, como su rasgo distintivo y constitutivo. Por tanto, el desarrollo *analógico* del estilo filosófico de Baudrillard continúa acercándolo a los juegos lógico-argumentativos característicos de los pensadores franceses de su generación que han decidido el éxito y el fracaso del postestructuralismo desde la década de los sesenta hasta nuestros días[11].

[11] En Italia, Mario Perniola (nacido en Asti, en 1941) puede ser considerado como un autor ligado a la fórmula estilística baudrillardiana específica y como un pensador que se encuentra relacionado con una síntesis de temáticas postestructuralistas, batailleanas y frankfurtianas. Discípulo de Pareyson, Perniola se ha ocupado recientemente de una hipótesis de reflexión ontológica sobre la naturaleza de la «cosa», que repite, desde una óptica también fenomenológico-existencial, muchas movimientos argumentativos de la metafísica irónica y negativa desarrollada por Baudrillard y por otros franceses (*Il sex-appeal dell'inorganico*, Turín, Einaudi, 1994).

e) Mientras que la noción de afirmatividad puede ser considerada como el término común que une a Deleuze y al primer Lyotard, la noción de *diferencia* es el rasgo común más evidente que comparten Deleuze y Derrida, y en ambos actúa como principio de una lógica y de una ontología anti-autoritaria y anti-dialéctica para una reivindicación de los derechos de lo minoritario, de la singularidad, de lo excéntrico contra el totalitarismo filosófico (véase también el pensamiento de Bachelard, que influye en ambos: II, 5).

Este uso *lógico* y *político* de la diferencia se encuentra en la base del pensamiento de Luce Irigaray (nacida en Bélgica, en 1930), que en los mismos años en los cuales Deleuze y Guattari escribían *El Antiedipo* formulaba una crítica del psicoanálisis que le supuso la expulsión de la *École freudienne* (la escuela psicoanalista lacaniana). La lectura desconstructiva e irónica de los incómodos escritos freudianos sobre la feminidad, presentada en *Speculum*, de 1974, suministra el punto de partida para una relectura de toda la tradición filosófica occidental, incluido el psicoanálisis, como un formidable desprecio de lo femenino y, de manera especial, de la mujer-madre. Desde Platón a Lacan, Irigaray identifica la misma incapacidad de decir lo *otro*, el mismo silencio sobre la diferencia sexual.

Influida por la filosofía derridiana de la diferencia y sobre todo por la deleuzeana (ha sido profesora en la Universidad de Vicennes, centro de elaboración de la teoría postestructuralista), Irigaray realiza una relectura de toda la tradición filosófica a partir de los derechos desconocidos de la diferencia e inaugura una línea de reflexión y de trabajo que toca distintas temáticas y que se desarrolla a distintos niveles: desde *Ce sexe qui n'en est pas un*, de 1977, hasta *Je, tu, nous. Pour une culture de la différence*, de 1992 (trad. esp.: *Yo, tú, nosotras...*, Madrid, Cátedra, 1992).

Inspiradas parcialmente en Deleuze y como continuación de Irigaray, las estudiosas y pensadoras italianas del grupo de Diotima («comunidad filosófica femenina» fundada en 1983 y activa durante cierto tiempo) han elaborado la idea de una reflexión sistemática sobre la diferencia sexual (AA.VV., *Diotima*, Milán, La Tartaruga, 1987) que actúa a partir de la neutralización, *epoché*, del pensamiento machista, para verificar la hipótesis del siglo XX del «otro pensamiento» como hipótesis de un pensamiento femenino. De Luisa Murato (nacida en 1940) puede consultarse *Mettere al mondo il mondo* (Milán, La Tartaruga, 1990) y *L'ordine simbolico della madre* (Roma, Editori Riuniti, 1991); de Adriana Cavarero (nacida en 1947), *Nonostante Platone* (Roma, Editori Riuniti, 1990) y *Corpo in figure* (Milán, Feltrinelli, 1995).

12. *El postmodernismo*

Criticado tanto por parte de la filosofía analítica como por parte del pensamiento continental tradicional, el postmodernismo, dotado de cierta orientación fenomenológico-dialéctico-existencial, ha marca-

do una época muy breve de la vida cultural europea[12]. Sin embargo, muchas temáticas del movimiento han encontrado, sobre todo a través de Derrida y Lyotard, una amplia resonancia en los Estados Unidos y forman parte del contexto del debate sobre lo moderno y lo postmoderno que ha ocupado a distintas tradiciones en los dos continentes: la teoría crítica (Habermas, Wellmer), la hermenéutica (Vattimo, Marquard) o el neopragmatismo (Rorty, Putnam).

La compleja encrucijada de postestructuralismo, postmodernismo, hermenéutica y las tendencias «postanalíticas» en la filosofía americana del lenguaje que se verifica en la década de los años ochenta ha sido documentada por una gran cantidad de textos. Dar cuenta aquí de forma exhaustiva de todo el debate es imposible. Uno de los centros temáticos posibles para examinar el desarrollo es la cuestión de la relación entre ética, política y ontología que se establece en el postestructuralismo y que, por tanto, se desarrolla en el postmodernismo, involucrando y actualizando la temática de la «crisis de la razón» (véase I, 1), que ahora, en este contexto, se convierte en la crisis o, mejor dicho, en el fin de la modernidad.

a) *Aporías del postestructuralismo.* Como hemos visto hasta el momento, el aspecto central del postestructuralismo, manifestado de manera ejemplar en Deleuze, es la idea de una ontología y de una lógica anti-dialécticas (y anti-metafísicas) a partir de las cuales se pueda proponer, promover, garantizar o secundar un movimiento de emancipación no tanto o sólo de los seres humanos, sino, de forma más general, de los conceptos, de los cuerpos, de las prácticas lingüísticas. El origen de esta conexión entre ontología y emancipación (que hemos podido identificar, en otros términos, también en Heidegger) se encuentra, para la cultura francesa del momento, no tanto o tan sólo en el existencialismo, sino más bien en el radicalismo anárquico de pensadores postsurrealistas como Artaud y Bataille. La búsqueda del «otro pensamiento», problemática que recorre la filosofía y la cultura del siglo en todos los contextos (también los neopositivistas y los filósofos analíticos se presentaron originariamente como teóricos de una «revolución» en filosofía), se relacionaba explícitamente con la búsqueda de otra sociedad y de «otros modos de vivir y de pensar».

[12] «Estos personajes», ha observado Stanley Cavell, «no han sabido elaborar sus ideas, si bien éstas pueden ser consideradas como profundas. La historia de la relación entre palabras y cosas, la noción de paradigma de un texto, el concepto de la mente y de la historia como eventos textuales: se trata de ideas maravillosas con las que nadie ha hecho todavía nada» (en G. Borradori, *Conversazioni americane*, cit., págs. 123-124).

Sin embargo, una de las condiciones esenciales de esta búsqueda era la necesidad de mantener una postura anti-normativa: se trataba de buscar un pensamiento «sin imagen», un pensamiento que huyese tanto de la imagen tradicional del pensamiento, como de cualquier otra imagen normativa (G. Deleuze y C. Parnet, *Conversaciones*, cit.). Sin embargo, en este contexto surgía la pregunta: ¿en qué sentido un programa de emancipación no es de todas formas una circunstancia lógica y ontológicamente coercitiva? ¿Cómo conciliar anarquía y experimentación, búsqueda de un «nuevo» pensamiento junto a la libertad de toda imagen nueva-antigua del pensamiento? De estas cuestiones surge el primer *impasse* político del postestructuralismo de Deleuze y Guattari: la solución que se adopta con más frecuencia (y que ya encontramos en el anarquismo batailleano) es la de traducir el programa político en un programa estético y plantear la idea del filósofo como un «novelista» de los posibles modos de vivir y de pensar *(Conversaciones*, cit.; la tesis aparece de nuevo en *¿Qué es la filosofía?*, cit.).

Ya hemos señalado que, en la interpretación de Lyotard, el postmodernismo aparece como una versión *descriptiva* de lo que el postestructuralismo defendía como programa lógico-estético-político: los elementos proyectuales residuales se eliminan. No es casualidad que en Lyotard el tránsito del plano proyectual al plano descriptivo se manifieste en los términos más vistosos. Haciendo suyo el programa deleuzeano (y nietzscheano) de una afirmatividad indiscriminada y elaborándolo en términos radicales *(Economía libidinal*, cit.), Lyotard encontraba una incompatibilidad entre afirmación y diferencia, dos de las palabras de orden común a todos los postestructuralistas. La praxis de la afirmatividad comportaba la eliminación de la diferencia crítica, de lo negativo, pero de esta forma se convertía, a la vez, en simple asentimiento a un dato de hecho indiferenciado y perdía cualquier capacidad de discriminar en el plano político. En otras palabras: mientras que la afirmatividad imponía un sesgo exclusivamente *descriptivo*, la salvaguardia de la diferencia parecía requerir el tránsito a un plano también *prescriptivo*. Por esta razón se justifica el trabajo posterior de Lyotard, empeñado en resolver los problemas de la relación entre prescripción y descripción (véase *La diferencia*, cit.).

b) *Vanguardia postmoderna.* El conflicto entre *experimentación* y *emancipación* (en Deleuze) y entre *afirmatividad* descriptiva y *diferencia* proyectual y crítica (en Lyotard), son los dos principales núcleos aporéticos que se presentan en el pensamiento postestructuralista y que dan lugar a la última y paradójica vanguardia estético-política del siglo:

el postmodernismo. Que se trate de una «vanguardia paradójica» no se encuentra determinado sólo por el hecho de que la paradoja constituye un tema central del movimiento, sino también por el hecho de que su principio determinante, su núcleo lógico constitutivo, es la negación de aquella visión progresista del tiempo que inspira profundamente la modernidad y cuyo producto final es la noción de vanguardia. Sin embargo, proponiéndose como la última refutación de la modernidad, la postmodernidad hereda y prosigue la lógica de la vanguardia (ésta es la tesis de Peter Bürger: véase P. Bürger, *Postmoderne: Alltag, Allegorie und Avantgarde*, Frankfurt, Suhrkamp, 1987) y se presenta, de esta manera, como la última expresión, autorrefutativa, de la experimentación estético-política de este siglo.

Lo que aparece en el postmodernismo es una praxis de la afirmatividad que inicialmente niega las diferencias temporales y críticas (por ejemplo, en arquitectura, los elementos arquitectónicos de todas las épocas son integrables idealmente; o, en literatura, todo es citable y un texto puede estar constituido por fragmentos de otros textos sin impedimentos de principio), pero para generar una proliferación de diferencias anárquicas, un mundo de fragmentos, como Orfeo que continúa cantando incluso después de su propia muerte por desmembramiento (Ihab Hassan considera que el mito de Orfeo es el emblema de la cultura postmoderna: véase *The Dismembrement of Orpheus*, Madison, University of Milwaukee Press). Por otro lado, el postmodernismo niega el énfasis moderno sobre lo nuevo y la experimentación y reconoce el carácter normativo y coercitivo del mismo (es decir, llega a reconocer explícitamente el disenso entre experimentación y emancipación que recorría explícitamente las páginas deleuzeanas; véase G. Vattimo, *Al di là del soggetto*, cit., y *La fine della modernità*, cit.).

c) *La anomalía postmoderna*. Por tanto, la teoría de la postmodernidad se presenta en cierto sentido como la versión despolitizada, acrítica, no proyectual, del postestructuralismo. En ésta convergen distintas visiones de la contemporaneidad: el análisis de la sociedad informatizada, la noción de «post-historia» desarrollada por Arnold Gehlen, la tesis de McLuhan sobre la «aldea global» o la teoría de los «juegos lingüísticos»[13]. Como hemos visto en I, 1, apar. 7 y en I, 5, apar. 1, el trasfondo común de estas «ontologías de lo actual» es la idea de una pluralidad no describible como característica propia del presente (o de una «cristalización» de los efectos históricos, según la expresión de Gehlen), con la consiguiente disminución de esa forma de *coherentización* de las diferencias que en un tiempo fue la filosofía como discurso general, crítico y legítimo, capaz de articular justicia y verdad.

El mundo diversificado y desconexo que nos mostraban Deleuze, Guattari, Lyotard y el propio Derrida frente al universo ordenado de las estructuras se identifica ahora como el hecho que se sigue del fin de la historia, del fin de la modernidad, del fin del sujeto proyectual, político, que anima la ciencia desde la época de Descartes. Se trata de un fin siempre realizándose pero nunca cumplido, en parte porque es típicamente «moderno» establecer divisiones y proponer superaciones, en parte porque (como hemos visto en I, 1, apar. 7) a partir de las condiciones que se nos ofrecen (la pluralidad e incomunicabilidad extremas de los juegos y de los paradigmas) nos faltan los instrumentos para «expresar» este fin.

Lo postmoderno se presenta de esta manera como el reino de la *anomalía* (en el sentido establecido por Kuhn: véase II, 5) *no superable*, y, por tanto —bajo ciertas circunstancias—, el reino del fin de la filosofía y de los proyectos de emancipación que la razón filosófica moderna había cultivado desde la ilustración. En 1980, poco después de la publicación de *La condición postmoderna* de Lyotard, Habermas (véase también II, 3, apar. 15) en una conferencia que ofrece por la asignación del «premio Adorno» presenta una crítica muy dura contra las teorías de la postmodernidad (no directamente contra Lyotard, sino más bien contra las teorías postmodernas en arquitectura). La crítica de Habermas, retomada más tarde en *El discurso filosófico de la modernidad* (cit.), consistía en presentar las raíces «neoconservadoras» del pensamiento postmoderno, cuyo desarrollo natural es la legitimación del mismo discurso libertario que (en el mejor de los casos) constituye su primera motivación crítica. Habermas (véase II, 3, apar. 14 d) reivindicaba de esta manera la dignidad y la plausibilidad del programa moderno-ilustrado de una emancipación racional contra la praxis anti-universalista y contextualista de los postmodernos.

[13] Véase la reconstrucción tan adecuada que presenta G. Fornero, «Posmoderno e filosofia», en *Storia della filosofia*, cit. cap. XXIX; respecto al análisis de la sociedad informatizada, fuente esencial del texto de Lyotard sobre la condición postmoderna, véase la relación de Nora y Minc; de Arnold Gehlen véase *Der Mensch*, Bonn, Junker & Dünnhaupt, 1940; *Die Seele im technischen Zeitalter*, Hamburgo, Rowohlt, 1957; el concepto de *post-histoire* lo retoma Vattimo, junto a la teoría löwithiana y posthistoricista del fin de la historia (véase I, 5), en su interpretación de la postmodernidad (véase *Fine della modernità*, y también *La società trasparente*, Milán, Garzanti, 1989), respecto a la teoría de los juegos lingüísticos que se utiliza en la propuesta postmoderna véase I, 1, apar. 6 y, en general, II, 1, apar. 16.

La dificultad de orientarse en esta aporética de la *libertad* que remueve las condiciones de la *liberación* se encuentra determinada por el hecho de que el alma irracionalista y neoconservadora es sólo un aspecto del postmodernismo (o una posible lectura del mismo); por otro lado, sólo algunos teóricos de lo postmoderno han propuesto el fin de la filosofía. En la interpretación de Vattimo (*La fine della modernità*, Milán, Garzanti, 1985; «Posmodernità e fine della storia», en *Moderno e posmoderno*, a cargo de G. Mari, Milán, Feltrinelli, 1987), la condición postmoderna es el territorio típicamente «filosófico» de esa superación de la metafísica que siempre queda-por-realizar propuesta por Heidegger o del «nihilismo» propuesto por Nietzsche: se trata del territorio de nuevas condiciones, paradójicas, pero no por esto menos «lógicamente» comprometidas (véase también el ensayo «Dialettica, differenza, pensiero debole», en G. Vattimo y P. Rovatti, *El pensamiento débil*, cit., donde la perspectiva de Vattimo se propone expresamente como una forma de corrección y continuación del programa diferencialista francés).

La aporía de la normatividad y de la descriptividad, es decir, el problema de concebir la naturaleza necesaria del «otro pensamiento» sin caer en una proyectualidad normativa, o también el problema de describir condiciones que se identifiquen implícitamente como obligatorias, se resuelve en Vattimo gracias a esa forma de hegelianismo atenuado que es característica de la relación hermenéutica con la tradición o de la «filosofía de la historia» hermenéutica (véase II, 2).

El pensamiento postmoderno (o postmetafísico) no es un «proyecto» o «programa» teórico sino la interpretación de cierta situación histórica y como tal posee caracteres propios de la teoría entendida en sentido hermenéutico, es decir, no se trata de una descripción sino de una «lectura» de condiciones históricamente dadas, a saber: a) narración, discurso progresivo, privado de definitividad y ultimatividad; y b) saber impuro y «participado», conscientemente privado de evaluatividad y separación.

Además, la alteridad del pensamiento postmetafísico/postmoderno no debe ser entendida en términos de una contraposición respecto a la razón metafísica y moderna. Como hemos señalado, Vattimo utiliza la noción heideggeriana de *Verwindung* para clarificar la relación del pensamiento hermenéutico-nihilista con la tradición filosófica: esto significa que frente al destino de la metafísica se ha mantenido una actitud de auxilio; la «descripción» de las condiciones postmodernas tiene como presupuesto la adopción de un punto de vista anti-proyectual, un «remitirse» a lo que se nos presenta en forma de «llamamiento» del ser, es decir, de la contingencia histórica.

Por otro lado, si la *Verwindung* define la postura teórico-filosófica que sustituye a la filosofía crítica, revolucionaria y política, propia de la modernidad, la misma «lógica» de la situación en la cual nos encontramos, la lógica de la condición postmoderna, tiene que identificarse como una forma de *continuación desviada* (véase especialmente «Ontologia dell'attualità», en *Filosofia '87*, Roma-Bari, Laterza, 1988) de la lógica tradicional. Si es verdad que hoy es posible leer a Weber a partir de condiciones culturales y de pensamiento distintas de las suyas, escribe Vattimo, estamos preparados para ofrecer una valoración, sobre estas condiciones, distinta de la que ofrecía él mismo: «lo que a él le parecían contradicciones de la racionalidad son en realidad aspectos constitutivos de la racionalidad formal que se extiende no a través de un desarrollo lineal de las propias premisas, sino a través de una lógica de torsiones que son la esencia misma de la secularización» (pág. 218). En otras palabras, es en la misma naturaleza de nuestro pensamiento, surgido de la inmanentización de la tradición judeo-cristiana (secularización), donde el proceder según una lógica de inversiones semánticas, o de «torsiones», alcanza en la postmodernidad su más clara autoconsciencia. De aquí parte la idea de la lógica paradójica postmoderna (véase un poco más arriba) como «destino» (nihilismo) de la historia de la metafísica (por esta razón se presenta en Vattimo un tipo de hegelianismo atenuado: véase E. Berti, «Come argomentano gli ermeneutici», en *Filosofia '91*, Roma-Bari, Laterza, 1991). De aquí también parte la adhesión parcial a la tesis de Odo Marquard (véase II, 2) según el cual lo postmoderno se debería entender como un tipo de contraposición crítico-innovadora respecto a la lógica de la modernidad, sino como una línea de autorrefutación interna, siempre presente (véase *aut aut*, 256, julio-agosto, 1993).

Finalmente, según Vattimo, se puede identificar una «ética» de la razón postmoderna (o, mejor dicho, las razones reconocibles del pensamiento postmoderno son éticas, antes que políticas). Se trata de una ética de la tolerancia, del pluralismo, de la *pietas* en las relaciones con las huellas históricas y con la tradición (véase la relectura ética de la subjetividad que propone Lévinas: I, 3). Sin embargo, con esto se entra temáticamente en una fase de elaboración teórica ulterior, en esa que ha sido definida como el «giro ético» (véase I, 5) de la postmodernidad.

14. *La ética postmoderna*

Si el punto crítico postestructuralista era su postura político-emancipativa, el punto crítico de la teoría de la postmodernidad es la *ética*. De esta forma, mientras que la acusación de caer en una «autocontradicción performativa» puede ser irrelevante desde el punto de vista postmoderno, que precisamente propone la inevitabilidad de la paradoja y se coloca programáticamente en una lógica paradójica, la objeción moral, es decir, la idea de que la propuesta postmoderna se debe descartar porque excluye cualquier legitimación o deslegitimación de una conducta moral, posee una plausibilidad mayor (véase también las discusiones sobre pensamiento trágico y pensamiento débil: II, 2, apar. 19). Todo esto ha determinado, como una forma de «reacción a un reproche», un cambio de punto de vista en los principales teóricos del área postmoderna y deconstruccionista y una «reorientación» de tipo moral.

En el tránsito del postestructuralismo al postmodernismo, además de en Derrida y Lyotard, puede observarse el «giro ético»[14]. Después de su declarado alejamiento del marxismo de los años de la revolución desiderante (véase la polémica con Foucault: apar. 10), Derrida ha propuesto en *Spectres de Marx*, de 1993 (París, Galilée), el renacimiento de una nueva «internacional marxista»; sus últimas obras, abandonado el espíritu textualista y «geometrizante» de la década de los setenta, versan sobre argumentos como la muerte, la amistad o el derecho *(Force de loi,* París, Galilée, 1995). En Lyotard, la idea de una filosofía sobrevive como narración «convivial», breve fabulilla, muy circunscrita y marcada por un sesgo subjetivo (es decir, según el género de la «moralidad») se aplica a un mensaje preciso: «es necesario aceptar la desesperación», observar el fin de los ideales, la ausencia de cualquier «recorrido que se haya de seguir». Esta postura, concebida como la oposición a esa «desviación» del postmodernismo vitalista que se nutre del espectáculo y de lo efímero para evitar la desesperación, se orienta, según Lyotard, hacia el reconocimiento de una ausencia que «transciende las formas, aunque habitándolas» *(Moralités postmodernes,* París, Galilée, 1994).

[14] Véase S. Critchley, *The Ethics of Deconstruction. Derrida and Lévinas,* Oxford, 1992; S. K. White, *Political Theory and Posmodernism,* Cambridge, Cambridge University Press, 1991; A. Benjamin (ed.), *Judging Lyotard,* Londres-Nueva York, Oxford University Press, 1992. Véase también, para la discusión sobre la postmodernidad, A. Wellmer, *Zur Dialektik von Moderne und Postmoderne: Vernunftkritik nach Adorno,* Frankfurt, Suhrkamp, 1985.

Axel Honneth ha escrito (véase II, 3): «autores como Derrida y Lyotard, que en un primer momento se ocupaban sobre todo de una continuación radicalizada de la crítica de la razón, se centran actualmente en cuestiones de ética y de justicia de tal forma que algunos observadores ya hablan de un giro ético. El campo de la teoría moral, que para todos los representantes del postestructuralismo era hasta hace poco un ejemplo especialmente marcado por el universalismo constrictivo de los modernos, se ha convertido en el verdadero y propio *médium* de un desarrollo posterior de las teorías postmodernas» («L'altro della giustizia», cit., pág. 13).

Según Honneth, la «reorientación» de los postmodernos surge para evitar el peligro de la indiferencia ética. Pero, ¿cuál es la especificidad de la teoría ética propuesta por los postmodernos? ¿Cómo se puede conciliar el contextualismo con la recuperación de una reflexión moral? ¿Se trata (como piensa Honneth) de una forma de «reacción a un reproche», de un camino que evite el peligro de la «indiferencia ética» a la cual se encontraba naturalmente expuesta la crítica de la metafísica y de la razón moderna?

Ya hemos señalado (véase I, 5) que el contextualismo existencial-hermenéutico constituía, desde el punto de vista del neoaristotelismo de la década de los sesenta y de los setenta, un presupuesto y no una contraindicación para una recuperación de la filosofía práctica y de la reflexión política. Esto significa que el anti-universalismo (hermenéutico y postmoderno) puede no ser en sí mismo una razón para desmentir toda forma de reflexión moral. Es más, como hemos señalado, en Vattimo (o en Gadamer, Lévinas o en otros autores: véase por ejemplo el falsacionismo de Popper) la elección de una ontología pluralista y contextualista se encuentra determinada por razones éticas. Pero esto significa que en la ética postmoderna continúa estando en juego una cuestión ontológica tradicional según la cual es la misma relación de «aplicación» del universal en los casos concretos («concretización jurídica», «participación», etc.: véase II, apars. 17 y 18) la que vuelve a ser pensada y revisada.

«La ética de lo postmoderno», escribe Honneth, «arranca actualmente desde el punto de vista teórico a partir de la idea de la consideración moral del particular» (pág. 84). Esto significa que la dimensión del «ocuparse de» lo concreto, típicamente propuesta contra las éticas universalistas por parte del pensamiento feminista (Honneth cita las críticas a Habermas introducidas por Carol Gilligan, Herta Nagl-Docekal, Anettte Baier), se presenta como el centro más consecuente de la nueva reflexión moral postmoderna.

La posición de Lyotard y la de Derrida se corresponden sin embargo con dos variantes muy distintas en el panorama de las posiciones éticas ofrecidas por la postmodernidad. Las conclusiones negativas lyotardianas (ya introducidas en *La diferencia)* contienen elementos de afinidad con la solución trágica, adorniana, de la aporética de la razón. Éstas parten del presupuesto de la necesidad de un territorio universal común para que se produzca la posibilidad de un discurso ético (presupuesto compartido también por la ética habermasiana del discurso y por la ética planetaria de Apel: véase II, 3), para después concluir la imposibilidad de ese territorio por la «inconmensurabilidad» de las diversas

prácticas lingüísticas. El problema ético permanece ya que los intereses y los derechos de los oprimidos, los «desviados», es decir los «daños no denunciables» deben ser arrancados del olvido, aunque no se sepa bien como resolverlo en ausencia de un territorio normativo.

Frente a esa problemática, la solución de Lyotard (como señala Honneth) oscila entre una contextualidad «resignada» que confíe al discurso ético la tarea de dar cuenta «de la existencia de intereses y necesidades inarticulados» y una crítica del poder, es decir, del predominio de ciertos juegos lingüísticos que no permiten la expresión de otros juegos lingüísticos minoritarios, hasta la hipótesis de una «apertura» de la comunicación social para los juegos hasta hoy excluidos[15]. En otros postmodernos (véase S. K. White, *Political Theory and Postmodernism*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991) esta última posición se defiende en términos de una «sensibilización» por lo particular, es decir, de una defensa para que se asegure una protección social en el elemento de la particularidad, de lo singular y lo heterogéneo, ignorado hasta el momento. En otros, el matiz estético es el que todavía predomina (véase Rorty, *La filosofía después de la filosofía*, cit., cap. III): la sensibilidad del artista se invoca para que se entre creativamente en contacto con los posibles sufrimientos de la otra persona.

Por otro lado, en la reflexión reciente de Derrida (que retoma muchas temáticas de Lévinas) se evidencia la tensión entre «justicia» (abstracta, universal, dirigida al tratamiento imparcial) y «bondad» (la solicitud frente a la necesidad del otro). Dos lógicas completamente distintas se enfrentan: la primera impone el frío deber recíproco de tratamiento imparcial, la segunda la infinita preocupación por el otro. Se puede pensar que la primera se corresponde con la moral moderna fundada sobre el «tratamiento imparcial». La segunda, en cambio, correspondería a la moral de una democracia «diferencial» todavía no instituida *(Politiques de l'amitié*, 1994).

15. *Los desarrollos del postestructuralismo y del postmodernismo en Francia*

La cultura francesa después del postestructuralismo ha estado dominada durante cierto tiempo por el problema indicado en el apartado 6, es decir, por la legitimidad y el sentido de la filosofía a partir del las premisas del deconstruccionismo, del «esquizoanálisis», de la postmodernidad o de la arqueología de los saberes, o también por la legitimidad y el sentido de la filosofía *contra* esas premisas.

Una ocasión «extrateórica» para concentrarse sobre la cuestión se ha producido, como ya hemos señalado, con la amenaza de la eliminación de la filosofía en las escuelas. Frente a esta medida, los pensadores franceses de la mitad de la década de los setenta en adelante se han encontrado en la necesidad de emplearse en un esfuerzo de autocomprensión, de reflexión sobre las consecuencias epistemológicas e institucionales de sus teorías. En torno a estos problemas ha surgido una nueva generación de pensadores con características dispares pero que pueden ser considerados en parte como los herederos del estilo de pensamiento introducido por el postestructuralismo.

[15] A. Honneth, «L'altro della giustizia», cit., pág. 83.

Philippe Lacoue-Labarthe (nacido en 1940) extrae conclusiones radicales de las premisas antifilosóficas derridianas, llegando a considerar la filosofía como un «deseo» impropio que se refrena o desvía porque se consagra intrínsecamente al dogmatismo o a la autorrefutación *(Le sujet de la philosophie*, París, Aubier Flammarion, 1979). Esto autoriza una recuperación de la identificación romántica del arte y la filosofía de una manera no muy distinta a la que propone una parte de la hermenéutica reciente (véase II, 2, apar. 19).

Jean-Luc Nancy (nacido en 1940: véase II, 2, apar. 19) ha sido considerado como una de las voces más originales del la filosofía francesa después de Foucault, Derrida y Lyotard. Su libro más importante, *La communauté désouvrée* (París, Bourgois, 1990) se centra en la reinterpretación «radical» de la hermenéutica cercana a Derrida, aunque tiende a recuperar el estilo «meditativo» de las últimas obras heideggerianas. Junto a Lacoue-Labarthe, Nancy ha escrito *L'absolu littéraire* (París, Seuil, 1978) y *Le titre de la lettre* (París, Galilée, 1990).

Según *Francois Laruelle* (véase II, 5, apar. 10 c), actualmente nos encontramos frente a ciertos cambios en el pensamiento científico tales que la idea de una filosofía capaz de dar cuenta del ser de una manera autónoma de la ciencia es impensable. Por tanto, es la ciencia y, de manera más particular, la geometría de los fractales, la que debe pensar en esas «singularidades libres» propuestas por el postestructuralismo *(Théorie des identités*, París, PUF, 1992). *Michel Serres* (véase II, 5) presenta una posición sensiblemente distinta, incluso proponiendo una análoga prioridad de la ciencia, y especialmente de la geometría, frente a la filosofía. Lo que las ciencias exactas nos pueden enseñar no es tanto una ontología de la diferencia sino, más bien, la posibilidad de un lenguaje o de una teoría universal. «Por una paradoja perversa», escribe Serres en *Les origines de la géometrie*, de 1993, «la diferencia termina imponiéndose como un dogma universal que, en todas partes y desde siempre, impide hablar para siempre y en todas partes [...] Hemos creído que moriríamos de totalización y, sin embargo, podemos acabar sucumbiendo por desmenuzamiento». La prioridad de las matemáticas, y especialmente de la geometría, como lenguaje no tanto de la *medida* sino de la *aproximación* y de la *traducción (El paso del Noroeste*, 1980 [trad. esp.: Madrid, Debate, 1991]) se propone como hipótesis de «un nuevo universal», «sin guerra y sin dominio».

Alain Badiou (nacido en 1937), como ya hemos señalado (I, 5), discute las tendencias anti-filosóficas contemporáneas. Formándose en la escuela de Althusser, de los iniciales intereses epistemológicos ha pasado, hacia finales de la

década de los ochenta, a una encendida militancia metafilosófica. En *L'être et l'événement* (París, Seuil, 1988) ha presentado, con un explícito acento polémico respecto a los hermenéuticos y los postmodernos, una recuperación de la idea de verdad, una «nueva» concepción de la verdad y, por tanto, una rehabilitación total de la filosofía. En *Manifesto por la filosofía* (cit.) ha sintetizado sus posiciones, declarando que actualmente, al igual que siempre, la tarea de la filosofía es la de poner de manifiesto la evidencia «de las verdades» haciendo aparecer estas últimas sobre un trasfondo «vacío» que es el producto de una intención decidida frente a toda *reducción* de la verdad a una sola forma constituyente. Sobre este trasfondo vacío, la filosofía provoca que emerjan las verdades individuales que se manifiestan en cuanto ámbito de pensamiento, o «condiciones reales», o «géneros» extrafilosóficos de la verdad: el género científico (especialmente el matemático), el género artístico (poético), el género político (emancipativo) y el género amoroso (psicológico-psicoanalista). En todos estos ámbitos se presentan procedimientos de verdad, o *invenciones,* que proceden del «cualquier cosa», de eso que no posee nombre ni concepto.

La filosofía es posible, dice Badiou, cuando se dan eventos de verdad en el arte, en la matemática, en la política y en la realidad de las relaciones amorosas: ésta los «aprehende» y denuncia su existencia, aunque no debe identificarse con ninguno de los ámbitos de realización de la verdad: no puede identificarse con la ciencia (como ha propuesto el positivismo), con la política (como en el marxismo) o con el arte (como en el postmodernismo y en la hermenéutica). De hecho, ésta puede considerarse como un «quinto pensamiento». como «el lugar del pensamiento donde se anuncia el "existe" de la verdad y su composibilidad». Como se puede comprobar, el intento de Badiou consiste en una interpretación que puede identificarse como una continuidad de la filosofía, de la verdad, de la racionalidad y de algunos temas que en el postestructuralismo, y después en el postmodernismo, se han utilizado contra la filosofía, la verdad y la razón.

CAPÍTULO 5

La nueva epistemología

La consideración de la filosofía como *problema* de la filosofía requiere que se dé cuenta, al menos, de algunos aspectos del debate sobre los saberes en general y sobre los métodos y objetos de las ciencias que se han desarrollado en los últimos treinta años. Se trata de un tipo de discurso que se define como temático y, por tanto, debería incluirse, siguiendo rigurosamente los criterios utilizados hasta el momento, en la primera parte del libro; sin embargo, a partir de la década de los sesenta se han formado al menos dos corrientes epistemológicas autónomas y paralelas a la hermenéutica, a la filosofía analítica inglesa y americana, al postestructuralismo y a la teoría crítica. La primera es la línea denominada *postempirista* (la expresión es de la epistemóloga Mary Hesse: véase apar. 4) dentro de la filosofía de la ciencia, surgida de un vasto trabajo de replanteamiento y revisión del programa neopositivista; la segunda es el desarrollo de la epistemología sistémico-estructural de la postguerra en el sentido de la «epistemología genética» de Piaget y en otras direcciones de investigación, algunas de las cuales culminan unitariamente, en la mitad de la década de los ochenta, en la *epistemología de la complejidad.*

A continuación examinaremos en términos generales las teorías neopositivistas y postempiristas y sus éxitos sociológicos, retórico-hermenéuticos y cognitivos. Se dará cuenta también del debate, paralelo, sobre filosofía y ciencia en el contexto continental, intentando indicar cómo las soluciones analíticas y las propuestas desde la tradición continental convergen, en parte, en un trasfondo hermenéutico, interpre-

tativo, común. Finalmente, se tratará de reconstruir en algunos de sus aspectos esenciales el desarrollo de una «epistemología experimental» (la expresión es de Warren MacCullogh; véase apar. 13) que a través de Bachelard, el estructuralismo, algunas formas de neoestructuralismo y gracias a los desarrollos de la teoría de sistemas, de la cibernética y de la lógica computacional, se encuentra junto a esa particular encrucijada de ciencia y filosofía que se identifica con la epistemología de las totalidades complejas.

1. *Filosofía y ciencia: el modelo anglosajón, el alemán y el francés*

Es posible reconocer tres líneas de reflexión sobre las relaciones entre la filosofía y la ciencia que se perfilan en la primera mitad de este siglo y que son caracterizables a partir de tres áreas geográficas: el modelo «anglosajón», el «alemán» y el «francés». Obviamente, la determinación geográfica no debe ser considerada en términos absolutos, aunque, de hecho, existe un desarrollo del debate en el área anglosajona que tiene en cuenta sólo en parte el equivalente alemán y francés; por otro lado, la elaboración continental-alemana se centra sobre temáticas relativamente autónomas (la cuestión diltheyana de la diferencia entre las ciencias de la naturaleza y las ciencias del espíritu, el problema del papel de la hermenéutica como metodología universal y como filosofía practica, etc.), de la misma forma que la «francesa», principalmente ligada al destino de las perspectivas sistémicas y estructurales. Pero lo más importante es que en los tres casos emergen distintas formas de concebir la filosofía en relación con la ciencia, modos distintos de proponer la *integración*, el *distanciamiento* o el *conflicto* entre la una y la otra.

a) El modelo anglosajón se identifica originariamente con el que propuso el neoempirismo en la década de los veinte y la de los treinta (véase I, 1, y II, 1): la filosofía es un ejercicio crítico y clarificador respecto al lenguaje científico: se trata de un trabajo en sí mismo «científico», es decir, riguroso, ya que se sirve de simbolismos obtenidos a partir de las investigaciones lógicas de Frege, Peano, Russell y Whitehead, evita la elaboración de extensas construcciones sistemáticas y rechaza cualquier implicación *metafísica*, es decir, cualquier enunciado que no exprese una verdad lógica o del cual no podamos indicar las condiciones de verificabilidad. La idea de filosofía como saber total se conserva con tal de que se admita que la totalidad en cuestión se identifica con una mirada exhaustiva y reflexiva sobre la ciencia (no sobre el ser ni sobre la vida) y que posea una orientación metodológica y no metafísica. La noción de «filosofía científica» se entiende en un doble sentido, temático y metodológico,

como filosofía «rigurosa» y filosofía que se ocupa principalmente de la ciencia (suministrando un trabajo de mediación entre las ciencias concretas y clarificando el lenguaje de las mismas).

De esta manera, nos encontramos frente a un caso de integración, frente al reconocimiento de una posible colaboración. Sin embargo, el proyecto se concibe con la condición de una *corrección* (véase I, 1), una *acomodación* de la filosofía que garantice la adaptabilidad al rigor científico. En el encuentro entre ciencia y filosofía prevalecen los parámetros de «rigor» que se identifican como propios de la ciencia. Se habla de modelo anglosajón porque, incluso surgiendo en Austria y en Alemania, se ha convertido en dominante en los países de lengua inglesa y ha influido durante cierto tiempo en el destino de la epistemología y de la filosofía del lenguaje del área anglosajona.

b) Por el contrario, la tesis de una diferenciación natural entre filosofía y ciencia es más específicamente alemana, continental y centroeuropea. Esta tesis se presenta a partir de dos principales versiones: la de inspiración diltheyana, que defiende la pertenencia de la filosofía a las «ciencias del espíritu» o a una racionalidad «distinta» a la científica, y la husserliana de la universalidad del método filosófico aplicable a cualquier tipo de objetos de experiencia y dotado de una «cientificidad» específica.

Las dos posiciones se precisan a partir de la década de los sesenta en la alternativa, que domina el pensamiento continental (véase I, 1), entre: 1) una filosofía «abarcadora» (fórmula introducida por Jaspers, recuperada después por distintos autores y, de una forma más emblemática, defendida recientemente por Henrich: véase II, 2) que incluye y *fundamenta* todo saber, que realiza una mediación entre las esferas culturales separadas (véase Habermas, apar. 6) o que suministra una reflexión general sobre los *presupuestos* de toda práctica científica, comunicativa o social (Apel); y 2) una filosofía como *praxis* portadora de una racionalidad específica, con una lógica propia, que se diferencia institucionalmente de la racionalidad y de la lógica de las otras formas de saber y que no tiene, respecto a éstas, una función fundacional específica.

Los momentos esenciales en el desarrollo de esta problemática son los siguientes: las tesis husserlianas de principios de siglo y de la década de los treinta, la antítesis entre el pensamiento existencial, hermenéutico y dialéctico, por un lado, y el pensamiento analítico, por otro, que culmina en la década de los sesenta, los intentos de conciliación de las dos racionalidades desarrollados por Apel y Habermas (véase II, 3) y la «rehabilitación de la filosofía práctica» que se produce entre la década de los sesenta y la de los setenta (véase I, 5). Heidegger se identifica como una figura excéntrica en este movimiento ya que su idea de la contraposición entre racionalidad filosófica y racionalidad científica se caracteriza, sobre todo desde cierto momento de su trayectoria, por la hipótesis de una continuidad natural entre la una y la otra. Se trata de una posición que, como hemos visto (I, 1) se presenta también en Husserl, Adorno y Horkheimer, aunque Heidegger llega a conclusiones especialmente radicales

que prefiguran algunos desarrollos actuales de la ciencia y de la reflexión de la ciencia sobre sí misma (véase apars. 6 y 15).

c) El «modelo francés» presenta un desarrollo autónomo y excéntrico tanto respecto al debate continental como respecto a la tradición que se desarrolla a partir del neopositivismo. En algunos momentos los resultados de los franceses son recogidos y reelaborados en las otras dos tradiciones (véase la recuperación de las teorías del francés Duhem en el ámbito neopositivista en la década de los cincuenta o la influencia de Bachelard y Koyré en las teorías epistemológicas de la década de los sesenta y de los setenta).

La peculiaridad del punto de vista francés consiste en oscilar entre la idea de cierta *prioridad* de la ciencia sobre la filosofía, o sobre cierto tipo de filosofía tradicional, espiritualista e idealista, y la idea de una síntesis realizada, o una indistinción preliminar, de filosofía y ciencia que se presenta como negación de cualquier diferencia de principio entre las dos culturas o como pensamiento «complejo» que surge de la reflexión sobre la totalidad del mundo contemporáneo. De Duhem a Bachelard, de Bachelard a Serres, los franceses tienden a considerar las teorías científicas en términos de «construcciones» hipotético-convencionales susceptibles de evaluación *estética*. Se pone de manifiesto la tarea creativa, imaginativa, del trabajo científico y se coloca en un segundo plano la tarea de la simple descripción-observación de lo real, de la identificación de «leyes» empíricas. También en el estructuralismo, que se presenta como una propuesta «objetivista», como descripción de estructuras inmanentes a la realidad, se pone el acento en el carácter *autogenerativo* de las estructuras; la propia estructura se concibe en términos «kantianos», en un sentido lato, como condiciones de inteligibilidad-decidibilidad de los fenómenos. Se trata de un «paradigma construccionista» que tendrá cierto éxito, con sus distintas formulaciones, desde principios de la década de los sesenta hasta nuestros días y que postula una armonía substancial entre razón filosófica y razón científica, aunque en la línea del devenir progresivo de un pensamiento único, científico-filosófico, que busca nuevas soluciones lógico-teóricas también a partir de los nuevos resultados de las ciencias.

En resumen, se puede decir que, mientras que en el modelo anglosajón se mantiene como dominante una idea de filosofía como parte de la ciencia (e incluso, según Ayer, como «parte de la lógica») y en el modelo continental, fenomenológico-hermeneútico, la filosofía es una antagonista de la ciencia, la «consciencia crítica» o el horizonte «más amplio» donde se colocan las adquisiciones de los saberes concretos y de las disciplinas, en el modelo francés la filosofía es un «obstáculo epistemológico», es decir, no se presupone una rígida distinción de principio entre el saber filosófico y el científico y se supone que un mismo tipo de perspectiva, o de «pensamiento», puede aplicarse tanto a los formalismos matemáticos como a la lógica hegeliana o a la historia de las ideas, a la crítica del arte o a la introspección psicológica.

2. *Neopositivismo y racionalismo crítico: el Círculo de Viena, Popper y Albert*

a) *La filosofía neoempirista.* Para los primeros neoposivistas[1] la tarea de la filosofía consiste en explicitar el significado de los enunciados de la ciencia y en reconstruir su lenguaje de manera precisa; y esto es posible gracias al análisis lógico del lenguaje. Pero ¿qué significa analizar «lógicamente» el lenguaje de la ciencia? Para esos primeros neopositivistas (véase *Wissenschaftliche Weltauffassung*, cit.) el análisis lógico-lingüístico tiene encomendada la tarea de identificar qué proposiciones se encuentran dotadas de *significado*, es decir, qué enunciados pueden ser verdaderos o falsos. Teniendo en cuenta esto, sólo existen dos tipos de proposiciones dotadas de significado: las *analíticas*, que están modeladas a partir de principios lógicos universales como «llueve o no llueve», y las empíricas, «verdades de hecho» o estados de cosas verificables a partir de las observaciones de la realidad. Teniendo en cuenta que las proposiciones del primer tipo son composiciones de las del segundo, se obtiene que el análisis suministra el sentido de las proposiciones «reduciéndolas a aserciones elementales sobre datos sensibles» y, por tanto, el criterio de la «sensatez» del lenguaje se encuentra dado por los asertos de las ciencias empíricas. En otras palabras, se sigue que las aserciones no reducibles a enunciados observacionales o que no refieren a verdades lógicas se encuentran privados de significado (véase I, 4).

Enunciados como «Dios existe» o «el fundamento del mundo es la realidad inconsciente» (*Wissenschaftliche Weltauffassung*, cit.) son absurdos, exactamente como «César es un número primo» (Carnap, «Die Uberwindung der Metaphysik», cit.). En los tres casos no se trata ni de verdades analíticas, modeladas sobre axiomas de la lógica clásica o que responden a otras reglas lógi-

[1] El neopositivismo nació a principios de la década de los años veinte cuando el físico y filósofo Moritz Schlick (véase II, 1) fue reclamado por Kiel para cubrir la cátedra de «filosofía de las ciencias inductivas» de la Universidad de Viena. Sin embargo, ya antes de la Primera Guerra Mundial, según el testimonio de Herbert Feigl, Philipp Frank, Hans Hahn, Richard von Mises y Otto Neurath («un grupo de jóvenes doctores en filosofía, los cuales habían estudiado sobre todo física, matemáticas o ciencias sociales») se encontraban en un café de Viena para discutir cuestiones de filosofía de la ciencia. En 1924, Feigl y Waismann propusieron a Schlick formar un grupo de discusión. Schlick aceptó y se celebraron las primeras reuniones del «Círculo de Viena» (véase también II, 1). Otros estudiosos de la filosofía y de distintas ciencias se unieron posteriormente al grupo (en 1926 Carnap llego a la Universidad de Viena). En aquellos años, en Berlín y bajo la dirección de Hans Reichenbach, se había formado la «Sociedad para la filosofía científica» a la que pertenecían Richard von Mises, Kurt Grelling, Walter Dubislav, Alexander Herzberg y, más tarde, Carl Hempel y Olaf Helmer, discípulos de Reichenbach. Los grupos de Viena y Berlín tenían actividades y objetivos análogos y actuaron desde el principio en estrecha colaboración. Esta colaboración se materializó con la fundación, en 1930, de la revista *Erkenntnis*, dirigida por Carnap y Reichenbach.

co-lingüísticas (en el tercer caso, donde el error es evidente, nos encontramos frente a una impropiedad lógico-gramatical), ni de verdades de hecho, verificables empíricamente.

En este punto surgen distintos problemas. Antes que nada, es necesario definir qué son los «datos sensibles», qué «aserciones elementales» es legítimo considerar como la base del análisis y el fundamento de conocimiento científico completo; en segundo lugar, es necesario establecer qué criterios son necesarios para decidir si una aserción versa efectivamente sobre datos de la experiencia. Por último, queda todavía una pregunta sin respuesta : ¿las verdades analíticas (Wittgenstein las había llamado «tautológicas» en el *Tractatus*), esas que expresan verdaderamente el aspecto necesario del conocer, qué naturaleza poseen y de dónde provienen?

En la «polémica sobre los protocolos», que enfrentó a Moritz Schlick por un lado y a Rudofl Carnap, Otto Neurath y Carl G. Hempel por otro, se trataba el problema de las «verdades de hecho» preliminares o últimas, a las cuales es necesario *reducir* todo tipo de enunciación para verificar la corrección, el significado, la verdad. Si se trata de proposiciones que describen una experiencia subjetiva, la cuestión es altamente problemática ya que entonces es necesario decir que todo el lenguaje y la ciencia completa se encuentran fundados sobre la psicología, sobre adquisiciones de tipo subjetivo y, por tanto, arbitrario; la cuestión de los *daltónicos* es ejemplar: «aquí y ahora, en mi campo visual hay una mancha roja» (Neurath) se convierte en opinable, exactamente como «das Nicht nichtet» (Heidegger).

Respecto al criterio de significación, Schlick había propuesto la fórmula «el significado de una aserción es el método de su verificación». Sin embargo, también aquí se presentaban infinitos problemas: ¿Cuándo y bajo qué condiciones una aserción se puede considerar como verificada? ¿Hasta qué punto se pueden extender los controles empíricos de una aserción para que pueda ser considerada como verificada? O en el caso contrario, proposiciones no verificables intersubjetivamente, como «tengo dolor de cabeza», ¿se encuentran faltas de significado?

Sobre estas bases y alrededor de estas problemáticas comenzó el recorrido de la revisión de las tesis neopositivistas que ha ocupado y ocupa todavía el debate filosófico sobre la teoría del conocimiento y sobre la ciencia, sobre la posibilidad o no de conservar los presupuestos empiristas en el ámbito cognoscitivo. Desde el principio la intervención de Karl Popper en las discusiones internas del neopositivismo (*La lógica de la investigación* [trad. esp.: Madrid, Tecnos, 1973, cit.]) ha puesto de manifiesto mucho de los puntos en contra del principio de verificación y de otras tesis empiristas.

b) *Karl Popper.* Popper (1902-1994, nacido en Viena, emigró a Nueva Zelanda en 1937 para huir del nazismo; desde 1947 fue profesor de la London School of Economics) interviene sobre todo para debilitar los presupuestos empiristas del neopositivismo y protestar contra el principio de verificación. Su punto de partida es una actualización de la crítica de Hume a la inducción,

principio fundamental del conocimiento científico según la tradición y codificado por Bacon. La formulación clásica, humeana, de la crítica es la siguiente: decimos que el sol saldrá mañana a partir del hecho de que siempre lo hemos visto salir, pero no se puede excluir la posibilidad que mañana el sol no salga. En otras palabras: en el plano empírico nunca es posible decir «todos» (todos los días sale el sol, todos los cuervos son negros); Carnap intentó más tarde una solución formulando el principio de «verificabilidad incompleta»: no puedo verificar el enunciado «todas las manzanas son rojas» pero puedo verificar «todas las manzanas *de este cesto* son rojas».

La crítica de Popper se basa en la asimetría entre «verificabilidad» y «falsabilidad». El enunciado «todos los cuervos son negros» no se *demuestra* a partir del hecho de que los cuervos vistos hasta hoy son negros, pero sería *desmentido*, es decir, *falsado*, por la comparecencia ocasional de un cuervo que no fuese negro. Por tanto, mientras que repetidas observaciones empíricas no pueden ser consideradas nunca como suficientes para verificar una «verdad de hecho» o una teoría, basta con una observación empírica concreta para falsarla (véase también I, 1, apar. 21). De esta manera, Popper propone sustituir el «principio de verificabilidad» por el «principio de falsabilidad» como criterio de validez de las teorías o de verdad de los enunciados empíricos: las teorías científicas pueden no ser verificadas inductivamente, aunque deben ser sometidas a la prueba de intentar repetidamente su *refutación;* una teoría es válida mientras *resiste* los intentos de refutarla, no en el caso contrario.

Para Popper, el criterio de falsabilidad es también un criterio de *demarcación* de la cientificidad de una teoría. Si una teoría no es refutable, si todos los hechos posibles se adecuan a la misma, entonces no se trata de una teoría científica. De aquí parte la crítica de Popper al marxismo y al psicoanálisis. Se trata de teorías «totales» y no falseables, que tienden a integrar en ellas mismas todo hecho que pudiese contradecirlas, interpretándolo como una confirmación de sus postulados. Según Popper, una teoría racionalísticamente digna de atención debe exponerse a la refutación. Éste es la única forma de garantizar el rigor de la investigación y la apertura frente a lo nuevo.

En *The Open Society and Its Enemies* (Londres, Routledge, 1945; escrita, sin embargo, en una época anterior), Popper extrae las consecuencias políticas del principio de falsabilidad y sienta las bases de lo que, según su opinión, debe ser la cientificidad de las ciencias histórico-sociales (que, como hemos visto, la cultura filosófica alemana, en la línea de Dilthey, consideraba metodológicamente distintas de las ciencias de la naturaleza). A partir del principio de falsación, nos encontramos inclinados a pensar en nuestro conocimiento como algo provisional y perennemente controvertible. Ninguna teoría es en principio no falsable (en este punto, como hemos señalado en I, 5 y en II, 3, apar. 10, se concentra la crítica de Apel al falsacionismo): la historia de la ciencia se encuentra salpicada por teorías consideradas como válidas durante cierto tiempo y abandonadas después.

En el ámbito político-social, a partir de este principio obtiene lo siguiente: a) toda teoría de la «sociedad justa» que se pretenda *definitiva* debe ser descar-

tada y b) todo sistema político que se distancie, con distintos métodos, de la crítica y la transformación se condena. De este punto parte la crítica de Popper contra toda forma de totalitarismo (b) y contra sus dos versiones teóricas (a), a saber, el pensamiento *utópico* (el marxismo, por ejemplo) y el pensamiento *reaccionario* (Popper ve en Platón el primer y más ilustre exponente de la tendencia filosófico-política de orientación anti-falsacionista, el teórico de la sociedad «cerrada»). El pensamiento utópico afirma que la sociedad ideal existirá en el futuro, el pensamiento reaccionario afirma que la sociedad ideal ha existido en el pasado: en ambos casos se propone una visión circunscrita y cerrada de la sociedad ideal como término de comparación con el presente.

Por tanto, se determina la ecuación *utópico = cerrado = no confrontable:* frente a la idea de Ernst Bloch, el cual defiende, como hemos visto en I, 4 y II, 3, que la utopía es un principio de *apertura* de la realidad hacia lo posible. De la misma manera que se considera como «abiertas» las teorías que se exponen a la refutación, también deben ser identificadas como abiertas las sociedades que admiten en principio una crítica interna, es decir, que se presentan siempre disponibles a la posibilidad de cambio. Las teorías y las sociedades de este tipo no pueden ser «revolucionarias» ya que para admitir una revolución es necesario proponer la reedificación total y, por tanto, presuponer un estado total descriFbible del presente; obviamente tampoco pueden ser conservadoras sino que deben prever su modificación en un sentido contextual, su *construcción* y *modificación* al mismo tiempo. Según Popper, la teoría social que se corresponde con la filosofía como «racionalismo crítico», es decir, como racionalidad abierta, que se concibe en términos de continuo desarrollo, es una «ingeniería social» que opera sobre fragmentos, sobre secciones parciales de la realidad, y que no prevé ni propone vastas transformaciones.

En un famoso ensayo de 1937, «Qué es la dialéctica» (en *Conjeturas y refutaciones* [trad. esp.: Barcelona, Paidós, 1994]), y en la disputa con Adorno en 1961 (véase I, 2 y II, 3), Popper critica la teoría social dialéctica fundada sobre la idea de que existe «una razón incorporada en la realidad» y gobernada por visiones de tipo *total.* Según Popper, la teoría social, como las teorías científicas (de esta manera Popper desarrolla el ideal positivista del «método unificado»), tienen que operar a partir de hipótesis locales, circunscritas, aplicables a la realidad y susceptibles de ser sometidas a la prueba de la experiencia. Es absolutamente necesario renunciar a la categoría de totalidad, raíz del totalitarismo teórico-político y de la «cerrazón» de las teorías. La historia, la sociedad y el mundo natural no deben ser nunca concebibles como totalidades obtenidas a partir de investigaciones y transformaciones completas, sino que se desarrollan mediante cambios locales que pueden ser objeto de previsión en plazo breve.

La tesis de Adorno y Habermas en aquellos años consiste en que sólo una visión total de la sociedad puede permitirnos entender la no neutralidad de la ciencia y especialmente de la ciencia social y puede, por tanto, consentir que esta última escape de los mecanismos de control de las consciencias que introducen los sistemas económico-sociales en cuanto «totalidad», es decir, aparatos dotados de instrumentos de control global como la televisión (en otras palabras, sólo una visión «total» puede permitirnos percibir con exactitud los peligros de la totalidad). Recientemente *(The Lesson of This Century),* Popper se ha mostrado más sensible a las «paradojas de la democracia», a la *limitación* de la libertad que se hace necesaria para *garantizar* la libertad en un estado democrático e incluso propone, dando cuenta de la capacidades manipuladoras de los instrumentos de comunicación de masas, un método de control administrativo y disciplinar para los que producen televisión *(The Lesson of This Century* (Londres, Routledge, 1997).

c) *Hans Albert.* Hans Albert, especialista en sociología y filosofía de la ciencia y ocupado desde principios de la década de los sesenta en una defensa del falsacionismo contra la hermenéutica, en la sociología dialéctica y en todas las formas de lo que él llama, utilizando la expresión de Marx y Engels, «ideología alemana», puede ser considerado como el más reciente continuador del racionalismo crítico de Popper en Alemania. De hecho, Popper en el contexto anglosajón ha desarrollado sobre todo el racionalismo crítico en polémica con las corrientes de sesgo analítico. Albert, por el contrario, actuando dentro del ambiente continental, polemiza con existencialistas, teólogos, fenomenólogos y hermenéuticos.

En la disputa sobre el positivismo surgida inmediatamente después del congreso de Tübingen en 1961, donde Adorno y Popper se habían enfrentado, Albert intervino polemizando sobre todo con Habermas contra la adopción del método hermenéutico-dialéctico en las ciencias sociales y defendiendo la idea neopositivista del método unificado *(Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie).* La primera obra sistemática de Albert es *Traktat über Kritische Vernunft* (cit.), donde construye, incluso de una forma más detallada que el propio Popper, una epistemología anti-fundacional. La idea clásica de la fundación es una idea en sí misma paradójica como ha mostrado el destino del idealismo ya que toda fundamentación necesita estar fundamentada a su vez y, por tanto, la fundamentación se produce no a partir de las evidencias objetivas, sino mediante una *interrupción arbitraria* de este movimiento natural de refundamentación.

Tanto en la filosofía como en las teorías científicas, el fundamento, sostiene Albert, debe ser sustituido por la idea del control crítico, es decir, por el propio principio del falsacionismo popperiano, la idea de que ninguna teoría en principio se encuentra exenta de falsación. La adopción del control crítico no actúa sólo en el sentido de la refutación de las teorías, sino también en el sentido de la apertura a la pluralidad: la crítica se presenta también como búsqueda de puntos de vista alternativos contra toda tendencia monista y totalizadora.

Albert ha dedicado la década de los setenta y la de los ochenta a la elaboración de estas ideas preliminares, cuyos principales puntos de referencia se encuentran en Popper y Max Weber. Su polémica contra la hermenéutica y contra la influencia historicista y teológica del pensamiento alemán, contra la idea

de un distanciamiento entre el método de las ciencias de la naturaleza y las ciencias del espíritu, ha continuado sin interrupción hasta nuestros días. En 1994, en *Kritik der reinen Hermeneutik* (Tübingen, Mohr), Albert critica duramente a Gadamer, Habermas y, sobre todo, a Heidegger (empeñado de una forma irresponsable en insulsos «juegos de destreza» con las palabras).

El centro de la cuestión es de nuevo la separación de las ciencias de la naturaleza frente a las ciencias del espíritu, la filosofía y, especialmente, esa especie de «olvido de la naturaleza» que según Albert se expresa en su grado máximo con la hermenéutica. La hermenéutica filosófica se niega a considerar el conocimiento humano «como un acaecimiento natural en continuidad con los otros acaecimientos naturales» (pág. 95). La pretensión de extender el modelo del análisis del texto al análisis de toda la realidad es insensata y es un corolario de la totalización impropia del lenguaje textual que en la hermenéutica llega a desempeñar las mismas funciones que Dios en el pensamiento preidealista y que el Espíritu en el idealismo hegeliano.

La crítica de Albert a la hermeneútica se basa principalmente en la reivindicación de la necesidad de un encuentro entre filosofía y ciencia, encuentro que la hermenéutica «pura» tiende a posponer, y en la fidelidad al ideal neopositivista del método unificado[2].

3. *El paradigma pragmático y postempirista: Quine y Hanson*

Las controversias sobre los protocolos y sobre el principio de verificación fueron sólo el inicio de un proceso de revisión del neoempirismo en el que participaron distintos pensadores del área analítica y que provocó que, en la década de los cincuenta, se considerase como substancialmente fracasado el programa propuesto en la «concepción científica del mundo» (véase más tarde, sin embargo, la «recuperación» del programa neopositivista en autores como Bas van Fraassen y la aceptación de los interrogantes epistemológicos clásicos en Susan Haack)[3].

Dos de los aspectos de la gnoseología empirista que habían constituido el centro de la visión científica del mundo (no sólo de la neopositivista sino, en términos generales, de aquella vasta racionalidad «cientificista», «instrumental» y «tecnocrática» descrita ejemplarmente por Weber y criticada por los teóricos continentales de la década de los treinta y de los cuarenta) se someten a discusión: el primero consiste en la separación entre teoría y observación (o entre sujeto y objeto en el proceso cognoscitivo y en la experiencia) y el segundo en la separación entre los propios «datos» de la experiencia (es decir, la «desconexión» atomista de los elementos empíricos). En este sentido, se presenta la cuestión del nexo inextricable entre observación y teoría y la cuestión del «holismo»; esto significa, traducido en términos continentales, que en la epistemología analítica se tienen en cuenta (al menos problemáticamente, como datos «incómodos» y elementos de discusión) las temáticas filosóficas clásicas, transcendental-idealistas, de la *reflexividad* y de la *totalidad* condenadas, como hemos señalado, por la epistemología «referencialista» (anti-reflexiva) y «analítica» (fragmentaria) del neopositivismo originario.

a) *Quine.* Si las «aserciones elementales sobre los datos observables», a saber, las verdades de hecho, se presentaron pronto como entidades problemáticas, de difícil definición, fue Quine (véase II, 1), a principios de la década de los cincuenta (con el ensayo «Two Dogmas of Empiricism», cit.), el que señaló que también las intocables verdades analíticas, fundadas sobre principios lógicos elementales y sobre el significado de las palabras, eran discutibles. Como hemos señalado, Quine demostró que el concepto de analiticidad puede ser definido sólo recurriendo a otros conceptos, como el de «significado», y que a la vez éstos sólo son explicables recurriendo a la noción de analiticidad. Por tanto, los términos «analiticidad» y «significado» no satisfacen el criterio neopositivista de significado: no disponemos de métodos claros de verificación para acceder al significado.

Quine decidía de esta manera abandonar (o al menos debilitar) la distinción entre verdades analíticas y verdades de hecho, el «primer dogma» del neoempirismo. El segundo dogma, conectado con el primero, consiste en la tesis de la reducibilidad de las proposiciones a enunciados observables sobre «experiencias inmediatas» y, por tanto, la convicción de que «cada proposición, tomada de una forma aislada respecto a las demás, se puede confirmar o refutar» («Two Dogmas of Empiricism», cit.). Nuestras aserciones sobre el mundo, sostiene Quine, nunca se someten a verificación de una manera aislada, individualmente, sino sólo «como un conjunto completo». Retomando una tesis ya formulada por el epistemólogo francés Pierre Duhem, Quine formula la teoría «holista» del significado según la cual el significado de una aserción siempre se encuentra determinado por la conexión con la totalidad de los significados de nuestro lenguaje («tesis de Duhem-Quine»: véase II, 1, apar. 19).

A partir de la cuestión del *holismo,* convertida en central después de Quine en toda la reflexión epistemológica de la tradición analítica (y actualmente desarrollada con distintas intensidades: desde el holismo verdadero y genuino que coincide para algunos autores con el *organicismo,* es decir, con la coimplicación de la parte y el todo —véase apar. 12—, al *anatomismo,* es decir, a una forma de holismo semántico *débil* que postula una conexión no absoluta entre

[2] En Italia, la propuesta actualizada de un método unificado que integre también la hermenéutica y que se encuentre fundamentada en la analogía substancial entre algunos aspectos del falsacionismo y de la hermeneútica ha sido formulada por Dario Antiseri, *Teoria unificata del metodo,* Padua, Liviana, 1981, y *Le ragioni del pensiero debole,* Roma, Borla, 1993.

[3] B. C. van Fraassen, *The Scientific Image,* Oxford, Clarendon, 1980; S. Haack, *Evidence and Inqury,* Oxford, Blackwell, 1993. La postura de van Fraasen se puede identificar como una rehabilitación del empirismo contra el realismo que se concluye con la defensa de un *empirismo constructivo;* la de Haack es una rehabilitación de la instancia epistemológica en general contra la disolución postempirista, rortyana y neopragmática.

predicados)[4], se derivan distintas consecuencias, tanto en el plano del análisis de los significados como en el plano de una teoría de la ciencia y del conocimiento. Principalmente, la experiencia ya no tiene ese papel decisivo que poseía en la óptica neopositivista: frente a una verificación empírica que contradice una tesis podemos comportarnos legítimamente de distintas maneras, podemos, por ejemplo, obviar del todo la verificación en cuestión ya que otras tesis sólidas de nuestra teoría nos lo permiten, podemos extender o restringir la noción que utilizamos o podemos modificar sólo una parte de la teoría, eliminar algunas hipótesis y conservar otras. Además, la falta de una distinción rigurosa entre analítico y sintético nos lleva a relativizar también el ámbito lógico-lingüístico, la esfera de las verdades lógicas; en presencia de resultados experimentales negativos podemos decidir la modificación no sólo de las proposiciones de la ciencia empírica, sino también, dentro de ciertos términos, las proposiciones lógicas y matemáticas ya que la verdad que éstas expresan ya no posee un estatus privilegiado.

De esta manera, se perfilaba una visón más flexible del conocimiento científico. Los dos puntos de referencia del trabajo analítico según los neopositivistas, los dos principios que justificaban el trabajo de la filosofía en relación con la ciencia, a saber, la referencia a la experiencia «de base» y el uso del análisis lógico-lingüístico, perdían su valor normativo «absoluto» y se ponía en marcha lo que ha sido definido como «el giro pragmático» de la epistemología y de la filosofía analítica. Otros filósofos anglosajones, en los mismos años en los que Quine denunciaba la ilegitimidad de los «dos dogmas» del empirismo, alcanzaron conclusiones análogas a las suyas. El inglés Stephen E. Toulmin (nacido en 1922; véase *Human Understanding*, Princeton, Princeton University Press, 1972) introducía las ideas del último Wittgenstein en el ámbito de la reflexión epistemológica, debilitando, como Quine, la distinción entre analítico y sintético, teórico y observacional, y proponiendo una concepción «holista» de las teorías.

b) *Norwood R. Hanson.* Sin embargo, Quine continúa aceptando la tesis de un fundamento sensorial del conocimiento. Su punto de vista es todavía «empirista», aunque se trate de un empirismo «débil» o «debilitado» (véase M. Sciuto, «Empirismo», en *La filosofía*, cit., vol. IV); la experiencia individual perceptiva es todavía el dato de partida. Por tanto la filosofía, concebida por Quine en términos neopositivistas como análisis lógico del lenguaje, como traducción de las aserciones del lenguaje natural a aserciones de un lenguaje regimentado (ideal) que permita el control, aparece fundamentada en último término sobre la psicología, en el estudio de las razones pragmáticas que nos orientan a elegir o a refutar ciertos parámetros formales y ciertos módulos cognoscitivos *(Ontological Relativity and Other Essays,* Nueva York, Columbia University Press, 1969).

Sin embargo, en la década de los cincuenta, la idea de que existan o sean posibles observaciones al menos parcialmente *neutrales* respecto a las teorías, típicamente refutada por la tradición hermenéutica y dialéctica (en este punto se concentraba la divergencia que Habermas reconocía entre epistemología analítica y epistemología dialéctica), fue puesta seriamente en duda por el propio Toulmin y Norwood R. Hanson (1924-1967). Las ideas de estos pensadores tuvieron cierta influencia sobre los filósofos de la ciencia postpopperianos.

Toda aserción, sostiene Hanson *(Patterns of Discovery,* Cambridge, Cambridge University Press, 1958), se encuentra «cargada de teoría»; lo que percibimos se encuentra influido por lo que creemos, sabemos o nos es familiar. ¿Cómo entenderíamos qué es un ordenador si no tuviésemos una «consciencia de fondo» de la contemporaneidad que nos haga perceptivamente clara la visión de un aparato de este tipo? Se trata de una típica posición *cognitivista* que surge de la psicología de la Gestalt y que Hanson aplica a la filosofía de la ciencia.

El aprendizaje de una disciplina científica consiste en aprender a ver el mundo de una forma particular. La diferencia entre un observador dotado de competencias específicas («adiestrado») y un observador que está privado de las mismas es similar a las conmutaciones gestalistas que cada uno de nosotros experimentamos si observamos figuras ambiguas. Esto significa que la observación no es ni puede ser la base común «al margen» de las teorías o disciplinas científicas concretas, ésta no puede ser el horizonte neutral sobre el que se colocan las elaboraciones teóricas, sino que, al contrario, ésta se encuentra formada y constituida por la propia teoría: dos científicos con orientaciones teóricas distintas verán el mundo de maneras diversas.

De esta manera, Hanson introduce en la filosofía de la ciencia la tesis de la inconmensurabilidad, es decir, de la pluralidad de los mundos concomitante con la pluralidad de los paradigmas que, como hemos señalado (I, 5), se encuentra en el centro de las discusiones de la década de los sesenta y en la de los setenta. De hecho, en este punto surgen cuestiones importantes. Las «figuras ambiguas» son aquéllas que miradas de una forma representan una cosa y miradas de otro modo representan otra: sin embargo nunca es posible mirarlas viendo las dos cosas simultáneamente, es necesario que se produzca una «reorientación gestalista» para percibir cada una de las dos imágenes. Por otro lado, ¿es posible olvidar una competencia perceptiva o científica? El trazado de un electrocardiograma se reconocerá y se interpretará inmediatamente como una actividad cardiaca por un técnico adiestrado, pero será sólo un conjunto inex-

[4] A partir del holismo (de Quine, de Wittgenstein) se ha desarrollado en la filosofía analítica un amplio debate. Véase J. Fodor, E. Lepore, *Holism. A Shopper Guide*, Oxford-Cambridge, Blackwell, 1992, que distingue y sistematiza los distintos tipos de holismo y los diversos argumentos (epistemológicos, transcendentales, metafísicos) que lo sostienen. El holismo de Quine pertenece al género epistemológico, es decir, se encuentra centrado sobre el problema de la confirmación. Fodor y Lepore muestran detalladamente que la razón para tomarse en serio el holismo semántico consiste en la no distinción entre analítico y sintético. Véase también la colección de los comentarios suscitados por el libro de Fodor y Lepore: *Holism: A Consumer Update*, Amsterdam, Rodopi, 1994.

presivo de líneas para un profano: ¿puede el técnico volver a la mirada ingenua del profano, es decir, puede abolir, olvidar, borrar su competencia perceptiva?

Más tarde, la tesis de la indistinguibilidad entre teoría y observación fue defendida también, como hemos señalado, por Davidson (I, 5 y II, 1). Ésta implicaba una revisión de la epistemología y ponía en entredicho las bases lógicas y filosóficas orientándola más hacia la psicología o hacia el análisis sociológico de las practicas comunicativas. Además, se perfilaba un salida escéptica o irracionalista basada en la radicalización de la tesis de la inconmensurabilidad: si la teoría no se distingue de la observación, ¿cómo es posible comparar propuestas teóricas rivales?

4. *La epistemología postpositivista*

Sin embargo, todas las discusiones sobre la lógica de la confirmación, de la verificación, de la falsación, ¿qué tienen que ver realmente con la *realidad* de la ciencia y con el modo en el cual se desarrolla la investigación concreta? A partir de esta pregunta ha surgido en el ámbito de la epistemología analítica y neopositivista un nuevo interés por la historia de la ciencia. En esta perspectiva histórica es donde emerge un paradigma «postpositivista» o «postempirista» de la filosofía de la ciencia contemporánea (véase I, 5). El análisis histórico permite entender que las elecciones de los científicos obedecen en muy escasa medida a criterios racionales o a precisas investigaciones observacionales y que el devenir de la ciencia se encuentra decidido por razones que pueden ser consideradas, por lo menos, como extracientíficas, «impuras», «antilógicas», razones de oportunidad pragmática o de miedo, de poder, de gusto, etc.

a) *Kuhn.* A partir de la publicación de *La estructura de las revoluciones científicas* [trad. esp.: FCE, 1990] del americano Thomas Kuhn (1922-1996), producida en 1962, la idea de un fundamento «irracional» de las doctrinas científicas se convierte en determinante, e incluso dominante, en epistemología. El centro de las tesis de Kuhn, que acepta la no distinción entre teoría y observación propuesta por la psicología de la Gestalt, la no distinción entre analítico y sintético defendida por Quine[5], la función determinante del lenguaje sobre el mundo planteada por Whorf (véase I, 4), es que las teorías científicas se formulan dentro de ciertos «paradigmas», a saber, resultados de la investigación «en los cuales una comunidad científica en concreto reconoce, durante cierto periodo de tiempo, la capacidad de construir el fundamento de su praxis posterior» *(La estructura,* cit.). Un paradigma «es lo que comparten los miembros de una comunidad científica *y*, viceversa, una comunidad científica está formada por aquellos que comparten cierto paradigma», planteándose de esta manera la «circularidad» entre comunidad de investigadores y paradigma dominante.

Por tanto, los paradigmas son marcos de referencia adoptados por la ciencia en una época determinada desde donde definir los fenómenos. Un paradigma no es simplemente un modelo o una teoría, sino que es una unidad más amplia que contiene también instrucciones sobre el modo en el cual una teoría o un modelo deben ser desarrollados y aplicados (véase I, 5). Pero, ¿qué ciencia es la depositaria del paradigma en una época determinada? Para responder a esta pregunta Kuhn formula el concepto de «ciencia normal» y concibe la teoría de las revoluciones científicas que da título a su libro.

La ciencia se desarrolla pasando por fases en las cuales cierto paradigma dominante se acepta habitualmente (fase de ciencia normal) y épocas de *crisis* en las cuales el paradigma dominante comienza a mostrar *anomalías* (enigmas, rompecabezas, extravagancias) y surgen paradigmas rivales capaces de suplantarlo. En ese momento se entra en la fase revolucionaria en la cual un nuevo paradigma intenta imponerse al precedente. Por tanto, la victoria de un nuevo paradigma vuelve a crear una fase de ciencia normal. El ciclo es más bien simple, aunque surge, sin embargo, un problema: la dialéctica entre paradigmas es inexplicable si se admite la tesis de la «inconmensurabilidad»; si es cierto que todo hecho recibe la influencia de la perspectiva teórica, que toda teoría es comprensible sólo a partir de las reglas de cierto paradigma, ¿cómo se resuelven los contrastes entre paradigmas? Si no existe diálogo, no se puede entender cómo se puede estar en conflicto.

Los científicos que trabajan con paradigmas diferentes son como «personas que viven en mundos distintos», dice Kuhn; no se puede establecer un lenguaje neutral sobre el cual confrontar los paradigmas en conflicto. La única consecuencia plausible es que las partes que se contraponen en una revolución científica recurran a medios «no racionales» para resolver el propio contraste. La decisión de aceptar un paradigma es una decisión no «reconstruible», ni «calculable», que no responde en absoluto a motivos racionales, se trata de una cuestión de gusto o de persuasión.

Las posiciones de Kuhn han sido desarrolladas, estudiadas y criticadas de muchas formas. Se ha discutido la imprecisión de la noción de paradigma (por

---

[5] Poco después, la relación entre las tesis quineanas y las de Kuhn, ya reconocida por el propio Kuhn a principios de la década de los setenta, se precisa en términos de una divergencia parcial. En un ensayo de 1967 titulado «Theory Change as Structure-Change: Comments on the Sneed Formalism» (en *Erkenntnis,* 10), Kuhn declara que no comparte completamente la analogía introducida por Quine entre el nivel de la traducción y el de la referencia. Si la traducción implica imperfecciones y compromisos, esto no tiene por qué ser compartido necesariamente por el proceso de la referencia: «identificar la referencia (de una palabra o enunciado) en una lengua extranjera no equivale a producir un manual sistemático de traducción para esa lengua» (pág. 191). Más tarde, las divergencias se precisan más (véase la nota que viene a continuación).

ejemplo, ¿cómo es de amplio un paradigma? ¿Actúa durante siglos, décadas o épocas, disciplinas o culturas, mentalidades o lenguajes o teorías generales o locales?). Se ha discutido mucho (véase I, 5) el relativismo paradójico envuelto en la hipótesis kuhniana. Si el uso de paradigmas diferentes determina drásticas diferencias, las mismas anomalías consideradas desde los dos paradigmas serán distintas y, por tanto, no podremos determinar cuándo dos paradigmas se encuentran compitiendo entre ellos en el mismo dominio ya que éstos ofrecerán descripciones radicalmente diferentes del dominio para el cual constituyen un paradigma. El mismo Kuhn, durante las tres décadas siguientes a la publicación de *La estructura* (cit.), ha introducido distintas rectificaciones en las nociones de paradigma e inconmensurabilidad[6].

b) *Feyerabend.* Entre las críticas que ha recibido la epistemología kuhniana, el aspecto de la *valoración* ha tenido un papel central ya que la propuesta histórica puede ser sólo descriptiva y no evaluativa, la epistemología pierde cualquier función normativa y crítica en relación con la práctica científica. Pero justo esta característica en Paul K. Feyerabend (1924-1994) cambia completamente de orientación: ya no se presenta como un límite sino como una oportunidad positiva. Según Feyerabend, la filosofía de la ciencia *debe* perder la dimensión normativa, y esto es fácil, y en cierto modo necesario, en cuanto ésta se orienta en un sentido histórico. Un análisis histórico más cercano que el de Kuhn se encuentra preparado, según Feyerabend, para sacar a la luz los residuos de «racionalismo» que todavía se encuentran en las tesis kuhnianas.

El criterio básico que defiende Feyerabend en su obra más importante, *Tratado contra el método,* de 1970 [trad. esp.: Madrid, Tecnos, 1992], es el pluralismo. La noción de «ciencia normal» no se corresponde con la realidad de la investigación científica y de su historia. Los periodos en los que la investigación se desarrolla dentro de un paradigma exclusivo no sólo son raros o excepcionales, sino que incluso terminarían aniquilando la ciencia que debe mantener una multiplicidad de lenguajes y de objetivos. La ciencia se nutre de pluralidad de la misma manera que las sociedades democráticas se nutre, según

[6] Una primera descripción general de las polémicas puede encontrarse en *Criticism and the Growth of Knowledge* (Cambridge, Cambridge University Press), a cargo de I. Lakatos y A. Musgrave, de 1970; véase también la colección de ensayos a cargo de G. Gutting, *Paradigms and Paradoxes* (Notre Dame), 1980. En términos generales, se pueden distinguir tres fases en la elaboración kuhniana sobre la inconmensurabilidad. La primera es la originaria (década de los sesenta) que implica la idea de una diversidad metodológica, aunque también observacional y conceptual, entre paradigmas; la segunda (*grosso modo* ubicable en la década de los setenta) surge de la confrontación con las tesis quineanas sobre la indeterminación de la traducción (véase la nota precedente) y consiste en limitar la inconmensurabilidad a la esfera semántica; la tercera (década de los ochenta) se desarrolla en relativo disenso respecto a las tesis quineanas y se basa en la identificación entre inconmensurabilidad y fracasos localizados en la traducción entre subconjuntos de términos teóricos. Véase la útil síntesis de H. Sankey, «Kuhn's Changing Concept of Inconmensurability», en *British Journal for the Philosophy of Science,* 44, 1993.

Popper, de disenso (véase también Bachelard: apar. 19). Sin embargo, Feyerabend rechaza la tesis falsacionista. No apuesta por el hecho de que la teoría falsacionista deba ser completamente despreciada; al contrario, algunas tesis descartadas han sido después recuperadas en la historia y se han demostrado más tarde como rebosantes de capacidades explicativas. A partir de esto se establece la siguiente conclusión: ninguna metodología puede ser impuesta fructuosamente en la investigación científica, los intentos de prescribir metodologías no sirven para la ciencia sino para la protección de intereses constitutivos o para la obstaculación del desarrollo de nuevas teorías. De aquí también se extrae la idea de «proteger» las teorías débiles que se presenta en Lakatos y otros epistemólogos.

El libre devenir de la ciencia se garantiza sólo mediante un anarquismo metodológico que admita como único principio que «cualquier cosa puede ir bien». Toda descripción, toda forma de observar la realidad, toda manera de proceder experimentalmente o de demostrar los propios asertos, aunque pueda parecer absurda o contraintuitiva, debe ser apoyada y salvaguardada. La «contraintuición» es un principio heurístico básico, de la misma manera que lo son el «paralogismo» o la «circularidad» de los razonamientos: véase el caso de Galileo que por defender sus tesis tuvo que emplear métodos poco ortodoxos y, por tanto, utilizó sus propios resultados para justificar el uso de los métodos mismos.

c) *Lakatos.* Las críticas del húngaro Imre Lakatos (1922-1874) a Kuhn se muestran en una dirección opuesta a las de Feyerabend. Si Kuhn señalaba que en buena parte los motivos irracionales *orientan* de hecho el proceder de la ciencia y Feyerabend defendía que los motivos irracionales *animan* y facilitan el proceder de la ciencia, Lakatos (cuya obra principal es *La metodología de los programas de investigación científica,* de 1970 [trad. esp.: Madrid, Alianza, 1993]) apuesta por la importancia de la racionalidad tanto en la lógica de la investigación científica como en el desarrollo de la ciencia. Además, reafirma temáticas típicamente neopositivistas, como el problema de la evaluación de la empresa científica, y la importancia del análisis lógico en la filosofía de la ciencia, aunque también se interesa por el problema del desarrollo y el crecimiento del saber científico. Por tanto, la propuesta de Lakatos puede ser entendida como un intento de recomponer las ideas de Kuhn dentro de una historia «racional» de la ciencia, es decir, dentro de una visión del desarrollo científico que explique y salvaguarde el componente racional de la investigación[7].

[7] Sin lugar a dudas, entre los continuadores y críticos de Popper, Lakatos puede ser considerado como el más influyente dentro del área neoracionalista de la filosofía continental cuyos principales exponentes son Apel y Habermas. Sobre el desarrollo de las tesis lakatosianas, sus antecedentes (como por ejemplo, el trabajo del húngaro Polya) y sus relaciones con Popper y Feyerabend, véase la introducción de M. Motterlini a la nueva edición de *The Metodology of Scientific Research Programmes,* Cambridge, Cambridge U. P., 1978 (de Motterlini véase también «Has Lakatos Really Gone a Long Way towards Epistemological Anarchism?», en *Epistemología,* 18, 1995).

Lakatos comparte principalmente la crítica de Feyerabend a la noción kuhniana de «ciencia normal» y comparte también la crítica neopositivista al falsacionismo popperiano[8]. Respecto al primer aspecto, Lakatos señala que la competencia entre paradigmas es, en términos generales, concomitante con los procesos de desarrollo en el interior de un paradigma, que difícilmente se puede hablar de paradigmas dominantes concretos y que, en general, los *programas de investigación* (expresión más apropiada que la de «paradigma») se desarrollan de una forma compleja ya que en realidad son complejos, formados por un «núcleo» de asuntos fundamentales, el cual se encuentra a su vez rodeado de un «cinturón protector de hipótesis auxiliares». El núcleo permanece intacto mientras que las hipótesis pueden variar.

Respecto al segundo tema, Lakatos reconoce que incialmente los programas de investigación pueden ser débiles y fácilmente falsables, aunque esto no significa que no se encuentren dotados de capacidades heurísticas y que, por tanto, deban ser descartados. Al contrario, es necesario *proteger* los nuevos programas de investigación que demuestran potencialidades hasta que no hayamos tenido la posibilidad de desarrollarlos. Es evidente que la tesis de la no implausibilidad de una teoría falsada o falsable es una consecuencia de la visión lakatosiana de las teorías como entidades complejas, compuestas de un núcleo interno y de hipótesis de sostén: el núcleo puede ser frágil, pero sólo porque las hipótesis auxiliares no se encuentran todavía bien estructuradas.

Lakatos clarifica también los criterios de evaluación que una filosofía de la ciencia debe utilizar en el análisis de los programas de investigación. Lo que decide la preferencia de un programa es su carácter más o menos *progresivo*. Pero, ¿cuándo podemos afirmar que una teoría *progresa*? Según Lakatos, se pueden distinguir dos tipos de progreso: un progreso teórico, que consiste en la extensión de una teoría hasta conseguir que domine un material empírico más vasto; y un progreso empírico, que consiste en los nuevos soportes empíricos que se encuentran para sostener las nuevas tesis propuestas en el curso del progreso teórico. Para poder considerarse como progresivo, un programa de investigación debe realizar progresos en ambos frentes, aunque el progreso empírico puede ser más intermitente y discontinuo que el teórico.

Además, un programa puede *no* progresar durante ciertos periodos, puede permanecer «estacionado»: sin embargo, esto no significa, en absoluto, que deba ser abandonado, ya que puede conocer fases posteriores de progreso. También en este caso se propone una corrección del «falsacionismo dogmático»: en Lakatos el giro de la epistemología postpopperiana se precisa como un movimiento de atenuación tanto del positivismo empirista (como ya se producía en Popper) como del negativismo implícito en una interpretación externa de Popper a la luz de los resultados de Kuhn. La perspectiva de Lakatos,

[8] En I. Lakatos y A. Musgrave, *Criticism and the Growth of Knowledge*, cit., Lakatos señala en el mismo Popper un tránsito de una fase de falsacionismo ingenuo a un falsacionismo sofisticado y la ausencia total, en sus teorías, del falsacionismo «dogmático» («todo puede ser falsado y todo debe serlo») del cual a menudo se le suele acusar.

sensible al análisis histórico, incita a relativizar no sólo la confianza neopositivista en el conocimiento empírico y en el análisis lógico, sino también la exasperación de la postura opuesta, la que se deriva de la radicalización de las tesis críticas de Popper, Quine y Hanson; el resultado es una rehabilitación de la razón realizada sobre el mismo terreno (que en otros aparecía disperso) de la historia de la ciencia. Escribe Habermas: «por primera vez» en Lakatos se asiste «a un tipo no relativista de enlace entre epistemología e historia» (*Conciencia moral y acción comunicativa*, cit.).

d) *Laudan.* Según Larry Laudan (*Progress and Its Problems*, Berkeley-Los Ángeles, 1977), «los programas de investigación de Lakatos, de la misma manera que los paradigmas de Kuhn, poseen una rigidez en su estructura central al no admitir ninguna transformación fundamental». Laudan propone que se adopten unas unidades más flexibles y más amplias que comprendan tanto a los paradigmas como a los programas y que con su estructura histórico-social y lingüística puedan garantizar una mayor adaptabilidad: las «tradiciones de investigación».

La investigación científica es una actividad de *problem solving*, dice Laudan; la ciencia se evalúa y se entiende en la medida en que resuelve, propone y disuelve problemas. Sin embargo, los problemas le llegan al científico de la tradición a la cual pertenece, es decir, del interior de un conjunto determinado de asuntos compartidos acerca de la naturaleza del mundo y de los modos de desarrollar, modificar y crear teorías.

Una tradición no posee «núcleos» centrales inmodificables, no constituye un conjunto centralizado de teorías, al contrario, puede estar constituida por líneas disonantes o conflictuales de heterogeneidades internas. Estas últimas determinan los «problemas conceptuales», equivalentes a las «anomalías» kuhneanas, que se distinguen de los problemas «empíricos» y que consisten en la inadecuación de la teoría respecto a la experiencia (nuevas experiencias que no resultan explicables desde las viejas teorías, por ejemplo). Los primeros guían el desarrollo de la investigación al menos respecto a los segundos, y se derivan de incoherencias intrínsecas de una misma teoría, incoherencias entre dos teorías de una misma tradición o incluso de conflictos entre una teoría y otras concepciones del mundo más vastas que dominan la sociedad, entre las que se incluyen las religiosas y las políticas (vemos aquí anticipada la idea rescheriana de los «racimos aporéticos» que se forman en las tesis de una comunidad que vive en una determinada época y que la reflexión filosófica debería contribuir, al menos en parte, a disolver).

Además, Laudan hace más complejo el criterio de evaluación de las teorías científicas rivales propuesto por Lakatos. El progreso, o mejor dicho, las cualidades progresivas de una teoría constituyen sin duda una razón para la preferencia: se privilegia la teoría que procede más rápidamente y que conquista sectores más amplios de la realidad; sin embargo, para Laudan, no existe un estándar único de evaluación del progreso, lo que aparece como progresivo en un contexto de evaluación pude no serlo en otro distinto. Además, la

confrontación entre tradiciones puede desembocar en elecciones aparentemente contradictorias: por ejemplo, se puede decidir continuar con cierta tradición respecto a los problemas que hay que resolver y, en cambio, utilizar otra respecto a los métodos.

En definitiva (y éste es el aspecto más relevante de las divergencias de Laudan frente a Lakatos y Kuhn), no se debe entender que el progreso tienda hacia la verdad, se oriente hacia un devenir objetivamente progresivo. El objetivo de la investigación es un fin en sí mismo y prescinde de la adquisición de verdades incontrovertibles: lo demuestra el hecho de que en el desarrollo de la ciencia ciertas teorías se descartan integralmente para ser sustituidas por otras totalmente distintas.

Según Laudan, el conflicto de tradiciones, los problemas empíricos y conceptuales y las exigencias de progreso no son sólo requisitos del devenir de la «ciencia» entendida en sí misma, sino que afectan a todo tipo de saber o de práctica cultural, como la política o la teología; y es precisamente el diálogo con los sectores «extracientíficos», como la religión, el que decide el recorrido de la ciencia en ciertas fases de su desarrollo. En este sentido, en la hipótesis de Laudan se defiende una visión de la racionalidad *más amplia* que la implicada en las hipótesis pragmáticas y hermenéuticas de Lakatos y Kuhn[9].

5. *El trasfondo hermeneútico y sociológico de la ciencia*

Después de Feyerabend y Kuhn, en la filosofía de la ciencia de orientación neopositivista y analítica se produjo una previsible apertura hacia las temáticas continentales y hermenéuticas, un redescubrimiento del papel de la interpretación, de la «comprensión empática», de la historicidad y de las relaciones retóricas, comunicativas y, en general, sociales que se producen en la investigación científica.

Se trata de un fenómeno que afecta inicialmente a los historiadores de la ciencia de orientación analítica. El propio Kuhn, en una colección de ensayos de 1977, *The Essential Tension* (Chicago, The University of Chicago Press), no titubea en definir como «hermenéutico» su punto de vista y en afirmar que todo aquél que, como él mismo, considere esencial en el ámbito filosófico el papel de la historia debería aprender a «establecer un puente» entre la tradición filosófica continental y la anglosajona. Ian Hacking, del cual ya hemos hablado a propósito del relativismo (véase I, 5), evoca directamente a Foucault en su

[9] M. Pera (véase especialmente *Scienza e retorica*, Roma-Bari, Laterza, 1991) defiende una ampliación análoga del concepto de racionalidad hasta concebir la posibilidad de una racionalidad «extrametodológica». Sobre la «hermeneutización» de la epistemología véase M. Vozza, *Rilevanze*, Roma-Bari, Laterza, 1991, y el apar. 6 de este capítulo.

visión de la historia de la ciencia y en su propia praxis historiográfica *(The Taming of Chance*, Cambridge, Cambridge University Press).

En términos más generales, la alternativa entre metodología e irracionalismo, presentada con claridad en el caso de Feyerabend, conducía no sólo a la reformulación de la epistemología histórica que hemos visto que realizaba Laudan a través de una extensión de la noción de racionalidad, sino también a un triple recorrido que llevaba más allá de la epistemología tradicional de orientación lógico-racionalista y empirista: a) hacia la sociología, b) hacia una disolución del propio programa epistemológico y c) hacia la psicología o la «filosofía de la mente» que se presentan como posibles desenlaces de la «huida» de la lógica y de la empiria que se había iniciado en la época postpositivista.

Mientras que la segunda alternativa es la que defiende Rorty (véase II, 1, apar. 24) llegando a dar por finalizada a la filosofía de la ciencia y a la teoría del conocimiento, la primera se encuentra secundada por sociólogos del conocimiento como Mary Hesse y David Bloor, teóricos del considerado «programa fuerte» de la sociología del conocimiento.

En una colección de ensayos de 1980, *Revolutions and Reconstruction in the Philosophy of Science* (Brighton, Harverster), Hesse (véase también *The Structure of Scienfic Inference*, Londres, Macmillan, 1974) subraya que las conclusiones de los postpopperianos nos llevan unánimemente hacia una concepción sociológica de las teorías científicas: «hay un paso breve», escribe, «entre esta filosofía de la ciencia (Quine, Kuhn) y la idea de que la adopción de criterios, que se ve que es distinta dependiendo de los grupos y las épocas, se puede explicar mediante factores sociales antes que por los aspectos lógicos» *(Revolutions*, pág. 33). La epistemología «postempirista» (Hesse es la que acuña el término que después será usado de forma generalizada para definir el giro de la epistemología postpopperiana) ha puesto radicalmente en duda la dicotomía clásica entre ciencias de la naturaleza y ciencias humanas. Para los lectores habituales de la filosofía de la ciencia reciente, escribe Hesse, es ya evidente que la caracterización de las ciencias del espíritu *(human sciences)* como ciencias en las cuales: a) la teoría no se supone desligada de los objetos, b) la comprensión de los significados y de las intenciones se antepone a la explicación deductiva y c) el lenguaje en juego se ve en su equivocidad, no es «unívoco», etc., vale también para las ciencias naturales. La dicotomía (al menos como se presentaba clásicamente) «presupone una visión empirista de la ciencia natural que se encuentra casi universalmente desacreditada» (pág. 173).

Por el contrario, desde la óptica postempirista se presupone que: 1) en las ciencias naturales los datos no son disociables de la teoría, 2) las teorías no son modelos aplicables a la naturaleza a partir de un proceso hipotético-deductivo, 3) lo que se identifica como «hecho» se encuentra por lo que la teoría dice a

propósito de las relaciones internas entre sus propios elementos (por tanto, las leyes de la experiencia son «internas» a la teoría, 4) el lenguaje de las ciencias naturales es irreduciblemente metafórico e inexacto y es formalizable sólo pagando el precio de presionar haciendo variar la dinámica de su desarrollo histórico y 5) los significantes se encuentran determinados por la teoría, se entienden en términos de coherencia teórica mas que a partir de una correspondencia factual (págs. 171-172).

Es evidente que este «fin» del paradigma empirista comportaba también la disminución de la dicotomía entre filosofía de la ciencia de orientación analítica y filosofía de la ciencia de orientación continental, además de sus respectivas metodologías. En el ensayo titulado «Science and Objetivity» (véase apar. 6), Hesse ha criticado la distinción habermasiana entre ciencias empíricas y ciencias reconstructivas, señalando cómo esa distinción en Habermas es tributaria de la vieja distinción diltheyana ya obsoleta (véase apar. 7). «Ha quedado suficientemente demostrado que el lenguaje de la ciencia teórica es irreductiblemente metafórico e informalizable y que la lógica de la ciencia es interpretación circular, reinterpretación, autocorrección de los datos a partir de las teorías y autocorrección de estas últimas a partir de los datos.»

La tesis de fondo del «programa fuerte» de la sociología del conocimiento, a saber, la adopción de criterios que deciden el recorrido del saber (y la verdad como «coherencia teórica» de las teorías) se explica principalmente mediante factores sociales y no a partir de factores lógicos (*Revolutions*, cit., pág. 33), ha sido discutida y revisada. David Bloor, con *Knowledge and Social Imagery* (Chicago, The University of Chicago Press, 1976 y 1991), ha puesto a punto algunas bases lógico-teóricas del programa llegando a defender la naturaleza social de la misma «constricción lógico-matemática» y, por tanto, repensando completamente en términos sociológicos el desarrollo completo de la problemática analítico-neopositivista del conocimiento, del lenguaje y de la ciencia a partir de Frege y Wittgenstein (véase en el «epílogo» las discusiones suscitadas por las posiciones de Hesse y Bloor).

6. *La lógica del descubrimiento y el giro cognitivo*

El debate sobre la epistemología positivista provocaba repensar el ámbito sobre el cual actúa la filosofía de la ciencia, y sobre el que se funda el propio desarrollo del saber filosófico, como un horizonte pragmático, hermenéutico, sociológico y generalmente «antropológico». Mientras que Hesse y Bloor subrayaban la importancia de los factores sociales (aunque, como señala Bloor en *Knowledge and Social Imagery*, cit.), sin totalizarlos, es decir, sin considerarlos como los «únicos» componentes en juego), otros autores ligados a la misma tradición reafirmaban la oportunidad de los parámetros «psicológicos» en la explicación de la investigación del conocimiento y repensándolos a partir

del modelo computacional. En este sentido, la filosofía de la ciencia entraba en una nueva fase «neomentalista» y cognitivista que ya hemos descrito en I, 3 y en II, 1, apar. 28 y que involucra a los más importantes pensadores de la tradición analítica.

a) Una de las problemáticas epistemológicas que llevan a la realización del giro cognitivo en filosofía de la ciencia es la de la heurística. Los neopositivistas defendían que el problema del descubrimiento científico no era tenido en cuenta en el contexto de una epistemología racional, esencialmente porque implicaba un aspecto de ilogicidad, irracionalidad o inexplicabilidad. Desde 1958, Hanson había propuesto retomar lo que Peirce había llamado «inferencia abductiva», un modo de crear hipótesis a partir de hechos insólitos y, por tanto, elaborarlas irreduciblemente a una metodología de tipo clásico, inductiva o deductiva. Se trataba, dicho de otra manera, de un método «conjetural» que Peirce denominaba también «retroducción» o inferencia hipotética.

Con la disminución de la confianza neopositivista en la lógica, ya sea en el ámbito de la semántica (véase II, 1) o en el ámbito de la epistemología (como acabamos de ver), nacía el interés por tipos de inferencias particulares, no previstos por la lógica clásica de la demostración y, especialmente, por aquellas que dirigen la heurística, la ciencia del «encontrar-descubrir». La investigación sobre la conjetura, sobre la hipótesis abductiva o sobre otros tipos «ilógicos», no tradicionales, de inferencia se convertía, por tanto, en algo especialmente interesante. Para una parte de los epistemólogos y los filósofos involucrados en esta dirección anti-lógica o en esta extensión de la lógica tradicional, también se presentaban como esenciales las investigaciones desarrolladas en el campo de la psicología empírica, las cuales mostraban que el racionamiento humano no se agota en la modalidad del pensamiento de la lógica hipotético-deductiva y de la inducción enumerativa. Al contrario, el pensamiento común recurre normalmente a estrategias racionales que funcionan a la perfección, aunque lleguen a violar las leyes de la lógica clásica[10]. Por esta razón se justifica la desembocadura de la epistemología «heurística», interesada en los problemas del descubrimiento, en la epistemología cognitiva, centrada sobre la problemática de los recorridos y los procedimientos mentales que llevan a la identificación y a la solución de los problemas y con tendencia a modelar esos procedimientos sobre propuestas computacionales, simulables a partir de los ordenadores (véase también apars. 12-14).

b) La aparición del nuevo paradigma en epistemología es concomitante con el desarrollo concreto de la tecnología cognitiva, es decir, de los métodos de representación de los procesos mentales soportados por los instrumentos electróni-

[10] Véase D. Kahneman, P. Slovic y A. Tversky, *Judgement under Uncertainty*, Cambridge, Cambridge University Press, 1982; una aplicación específica de la problemática de la heurística a la filosofía ha sido realizada por A. Plebe y P. Emanuele en *L'euristica. Come nasce una filosofia*, Roma-Bari, Laterza, 1991, especialmente págs. 58-71.

cos, y con el nacimiento de esa área de investigación denominada «Inteligencia Artificial». Sobre la problemática de la Inteligencia Artificial en relación con la filosofía se ha discutido mucho (véase II, apar. 28). Lo que es importante recordar de nuevo es el destino de la problemática del «otro pensamiento» (que como hemos señalado —I, 1 y 5 y II, 2 y 4—, guía una amplia parte de la reflexión filosófica continental en el interior de la historia de la Inteligencia Artificial).

La Inteligencia Artificial posee sobre todo una orientación *descriptiva* y, por tanto, ligada al *objetivismo* de la filosofía científica (véase I, 4), aunque también posee otras dos dimensiones: la de la reflexión sobre los métodos y los lenguajes de representación de la inteligencia y la de la aplicación. La apertura de la investigación a las formas posibles de racionalidad (perspectiva típicamente posthegeliana y postnietzscheana, heideggeriana y fenomenológica), le son extrañas en un principio. Sin embargo, la manera en la cual ésta se plantea el problema del pensamiento (humano y no-humano, de las máquinas), la radicalidad con la cual intenta examinar la naturaleza, provoca una serie de reflexiones y adquisiciones que son *confrontables* con las de los teóricos del otro pensamiento de la tradición continental y explica el por qué del interés (no sólo instrumental y metodológico) de muchos filósofos analíticos por este tipo de investigaciones.

De manera muy esquemática, podemos decir que se pueden señalar dos fases de discusión dentro de este contexto: la divergencias entre las posiciones de Minsky y las de MacCarthy, a principio de la década de los sesenta, que plantean una crisis del paradigma «lógico», y, en la década de los noventa, el nacimiento del conexionismo. En los orígenes de la Inteligencia Artificial se presenta la alternativa entre el uso de la lógica formal (especialmente el cálculo de predicados de primer orden) para la representación de la «inteligencia» de las calculadoras y, por tanto, para proyectar programas (posición de MacCarthy) y el uso de otras formas de representación más «cercanas» al funcionamiento concreto de la inteligencia humana como *frames* o *redes semánticas*.

Como se puede comprobar, el problema en cuestión no es sólo el de *representar* sino también el de entender el trabajo concreto de la mente, y su soporte tecnológico ofrece la posibilidad de resolver ambos problemas en términos de «simulación». Sin embargo, es evidente que la propuesta de la simulación tecnológica es sólo una de las posibilidades y es sobre esta base, es decir, a partir de la multiplicidad de las propuestas posibles al *problema del pensamiento* (véase I, 4), donde surge, hacia finales de la década de los setenta, el ámbito interdisciplinario de las ciencias cognitivas (del cual ya hemos descrito su complejidad —véase I, 3 y II, 1, apar. 28—) en el que confluyen las investigaciones desarrolladas por la psicología, la lingüística y la filosofía del lenguaje y de la mente, aunque también las propuestas por las neurociencias, la sociología, la antropología y la biología.

Cierta inexpresabilidad y «rigidez» del paradigma computacional clásico se hace evidente desde esta óptica interdisciplinar. Por ejemplo, la noción de «máquina», entendida en términos clásicos, prevé la existencia de un dispositivo centralizado que «elabora» las informaciones, mientras que en el cerebro humano no parece que exista este elemento *central* reconocible; o dicho de otra forma, la *complejidad* computacional de una operación puede no tener correspondencia neurológica: algunos procesos cognitivos de la duración de un segundo pueden requerir un cálculo cuya duración es del orden de cien pasos (véase M. Frixione, *op. cit.*, pág. 25); por último, la importancia evidente del lenguaje en la perspectiva computacional clásica dificulta el tratamiento de funciones «de bajo nivel», prelingüísticas o elementales, como la percepción o la simple actividad motora.

El conexionismo (véase M. Frixione, *op. cit.*, y P. Morasso, «Reti neuronali e intelligenza», en *Sistemi intelligenti*, 1, 2, 1989) surge como la propuesta de un nuevo método para representar la efectividad de los procesos psíquicos que tenga en cuenta el *paralelismo* fundamental que distingue al cerebro; es decir, la irreductibilidad de sus funciones en una lógica lineal clásica, «secuencial», como la que se encuentra prevista en las máquinas de von Neumann. Y no se trata de una simple simultaneidad (dos unidades de cálculo que operan intercambiándose mensajes y resultados), sino de un sistema de interacciones y transformaciones simultáneas que se representan en términos de «redes neuronales», es decir, unidades altamente complejas que reproducen las múltiples y simultáneas conexiones (sinapsis) entre neuronas[11].

La reducción de la centralidad, la simultaneidad, la apertura de los límites del «lenguaje» y, por último, la complejidad de la noción de tiempo (la divergencia entre el cómputo neurológico y el mecánico) son las temáticas que se presentan en esta investigación de un nuevo paradigma computacional o postcomputacional: las mismas temáticas, como hemos señalado, caracterizan a ciertas propuestas de la tradición hermenéutica, postestructuralista y fenomenológico-existencial[12].

[11] La crítica más importante del conexionismo es la que formula Fodor, el cual señala la naturaleza implícitamente reduccionista del modelo conexionista. Esta propuesta se presentaría como una forma de conductismo enmascarado, una especie de versión no lineal y pluralista del asociacionismo. Véase *Psicosemantica*, cit., y las respuestas de Smolensky en *Fodor and his Critics*, editado por B. Lower y G. Rey, Londres, Blackwell, 1988.

[12] Sobre Inteligencia Artificial y filosofía, además de la útil síntesis de G. Fornero en *Storia della filosofia*, cit. (cap. XXXIIII), véase P. Odifreddi, «La intelligencia artificiale e la filosofia contemporanea», en *Sistemi intelligenti*, VII, 2 de agosto 1995. Odifreddi, importante estudioso de la teoría de la recursividad, subraya de una forma no genérica la importancia del diálogo entre la filosofía y la matemática recordando algunas conexiones: entre Platón y la teoría de conjuntos, Aristóteles y la lógica de primer orden (aunque como ha señalado Lesniewski se pueden encontrar también en Aristóteles las premisas de la lógica plurivalente y, en general, de las lógicas no clásicas), Hobbes y la teoría de juegos, Hume y la lógica inductiva, Leibniz y el análisis no estándar, Kant y los teoremas de incompletud y entre Hegel y la lógica paraconsistente. Odifreddi señala también la asimilación lenta, por parte de la lógica matemática y de la teoría de la computación, de soluciones defendidas por Heidegger, Husserl o Merleau-Ponty: «podemos decir», concluye, «que en la historia intelectual todo sucede dos veces: primero como filosofía, después como matemática» (pág. 318).

7. *La epistemología continental*

En el curso de la década de los años setenta, a partir de Ricoeur, Apel y Habermas, en la filosofía continental (hermenéutica, teoría crítica) se presenta el problema de una posible relación no antagonista entre la filosofía y la ciencia. Si la hermenéutica quiere constituirse como filosofía y aspira a cierta universalidad, es necesario que clarifique sus relaciones con los saberes en general y que explique, especialmente, su ubicación respecto a la forma de saber paradigmática de la modernidad, el saber científico, en términos no sólo críticos (Ricoeur). Si la razón crítica intenta ser no sólo destructiva sino también constructiva, capaz de reorganizar los fragmentos dispersos de la racionalidad contemporánea, es necesario que se mida con el saber científico, la epistemología y sus más recientes tendencias (Habermas y Apel).

Estas posiciones se apoyan en parte en la devaluación de los presupuestos que habían determinado la contraposición entre filosofía y ciencia o entre método analítico y método dialéctico (véase I, 2), a saber, principalmente: 1) la actitud clasificadora, diseccionadora, analítica, del saber científico frente a la complejidad dialéctica del saber filosófico y 2) la postura «referencialista» y antirreflexiva del pensamiento científico en oposición a la reflexividad natural del pensamiento filosófico. Éstos son los puntos principales de la discusión sobre el método que mantienen Adorno y Popper, Habermas y Albert, y son exactamente también los presupuestos que se ponen en cuestión en la larga crisis del paradigma neopositivista entre la década de los cincuenta y la de los setenta.

La «crisis» de la epistemología objetivista comporta la devaluación de algunas de las razones que habían determinado la contraposición entre filosofía y ciencia. El declive del modelo empirista anima al reconocimiento de un «trasfondo hermeneútico» de las ciencias sociales (y más tarde de las ciencias en general) y permite pensar en la consagración del paradigma «historicista», «anticientífico», en todos los sectores de la investigación; o, en el lado opuesto, en la apropiación por parte del saber metodológico, científico, de criterios y puntos de referencia (circularidad del comprender, fundamentos retórico-pragmáticos de los saberes) propios de la praxis «anti-metodológica» de la racionalidad continental (véase apars. 12-14).

El debate sobre tradición hermenéutica y epistemológica postempirista ha sido vasto y complejo (véase R. Rorty, *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, cit.; G. Vattimo, *Fine della modernità*, cit., y *Oltre interpretazione*, cit.; y para una síntesis de la cuestión R. Bernstein, *Beyond Objetivism and Relativism*, cit.). Particularmente ejemplares deben considerarse las posiciones de Habermas, que surge del debate de Tübingen y que substancialmente (salvo los importantes ajustes de perspectiva indicados en II, 3) se mantienen ligadas a la contraposición entre método *reflexivo* (que se convierte en reconstructivo-hermenéutico) y método *referencial*, y la de Gadamer y otros pensadores, según los cuales en la filosofía aparece una racionalidad especial, distinta de la racionalidad científica y dotada de un papel extraepistemológico (ontológico, práctico-moral).

a) En «Retorica, ermeneutica critica delle ideologie» *(Hermeneutik und Ideologiekritik*, cit.), Gadamer rechaza el punto de vista sostenido por Habermas en *Zur Logik der Sozialwissenschaften*, y en otras obras, según el cual la hermenéutica se configura como dimensión propia de la investigación en las ciencias sociales y reivindica la ubicación extracientífica y, por tanto, filosófica, ontológica, de la hermeneútica. En los años posteriores, sin embargo, en contra de las opiniones de Gadamer y como antítesis a las tesis de la epistemología positivista popperiana, el paradigma de la interpretación se convierte en una propuesta cada vez más dominante en las ciencias sociales sobre todo por el impacto de la epistemología postempirista (como resultado del debate entre Popper y Kuhn), y secundariamente por aquello que Habermas interpreta como un «desplazamiento del clima filosófico en sentido neoconservador», y que consiste substancialmente en el declive del punto de referencia constituido por el marxismo (Habermas, «Rekonstruktive vs. verstehende Sozialwissenschaften», en *Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln*, cit., págs. 29-52).

A principios de la década de los ochenta, Mary Hesse (véase apar. 5) criticará a Habermas el no tener en cuenta adecuadamente el hecho de que la diferencia entre ciencias de la naturaleza y ciencias del espíritu es, desde hace algún tiempo, algo obsoleto, al menos en términos diltheyanos, y que el mismo estatuto de la filosofía y de la sociología debe ser repensado respecto a *Conocimiento e interés* (véase «Science and Objetivity», en *Habermas. Critical Debates*, editado por J. B. Thompson y D. Held, Londres, Macmillan, 1983, *Revolutions and Reconstruction in the Philosophy of Science*, cit., y los comentarios de R. Rorty, en *Philosophical Papers*, cit., vol. I, págs. 162-172, y de Bernstein, en *Beyond Objectivism and Relativism*, cit., págs. 30-34).

Habermas precisa *(Habermas, Critical Debates*, cit., págs. 274 y ss.) que su distinción entre ciencias hermenéutica y ciencias no hermeneúticas no implica ningún dualismo ontológico, entre cultura y naturaleza, etc.; se trata, más bien, de una distinción «metodológica», entre ciencias «que deben abrirse el acceso a sus propios objetos mediante los parámetros de la comprensión» y ciencias que no tiene la necesidad de este proceso. Es cierto que todas las ciencias deben afrontar problemas interpretativos en el plano metateórico pero

«sólo aquellas ciencias que presentan una dimensión hermenéutica de investigación tienen que ver, en el plano de la producción de los datos, con problemas de interpretación» (pág. 274). Por tanto, se hace evidente, según Habermas, cuál debe ser la caracterización de las ciencias «reconstructivas» como algo distinto a las ciencias «nomológicas».

La posición metodológica de las ciencias sociales se precisa como una «hermenéutica reconstructiva» que renuncia «a asimilar las ciencias sociales el modelo de una ciencia rigurosamente nomológica, incluso sosteniendo la deseabilidad y la posibilidad de propuestas teóricas que prometan la producción de un saber al mismo tiempo objetivo y teórico» («Rekonstruktive vs. verstehende Sozialwissenschaften», cit., pág. 38). Pero, cuidado: ese papel de la *hermenéutica* es distinto del de la *filosofía.*

Habermas critica la «pretensión de universalidad de la hermenéutica» e identifica esta última como metodología de las ciencias sociales, reivindicándole, sin embargo, la capacidad de producir un saber «teórico objetivo». El papel de la filosofía en este contexto puede permanecer como se presenta en II, 3, como «guardián de la racionalidad», papel en principio distinto al de las ciencias y capaz de operar por una mediación entre los saberes concretos y entre éstos y el mundo de la vida. La naturaleza de la argumentación filosófica resulta de esta manera clarificada: ésta «defiende tesis universalistas, es decir, muy fuertes» a las cuales se atribuye, sin embargo, «un estatuto relativamente débil» *(Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln,* cit., pág. 127). Mientras que la posición de Apel (véase II, 3) se concentra expresamente en una rehabilitación del discurso fundacional, Habermas propone una especie de *universalismo sin fundamentación,* es decir, no comparte la autolimitación de la filosofía (defendida, por ejemplo, por Bubner: véase I, 5 y II, 2) ni tampoco la recuperación de la filosofía fundacional como se manifiesta en Apel o Henrich (véase II, 2).

«La autocompresión no-fundamentalista no se limita a desgravar a la filosofía de objetivos excesivos que se le habían adosado; no sólo toma algo de la filosofía, sino que le confiere además la posibilidad de entrar, con cierta desenvoltura y una nueva confianza en sí misma, en relación con las ciencias que proceden reconstructivamente» *(op. cit.,* pág. 130). Contra la «división existencialista del trabajo», Habermas propone una relación de «dependencia recíproca» entre filosofía y ciencias reconstructivas. La ética del discurso se sirve de los resultados experimentales obtenidos de la psicología, y esta última no prescinde de las valoraciones filosóficas («a priori») de los fundamentos.

La imagen habermasiana de las relaciones entre las ciencias y la filosofía es más bien similar a la propuesta por Piaget (véase apar. 9), es decir, se trata de una forma de fundamentación recíproca: «no es sólo la filosofía moral la que depende de confirmaciones indirectas por parte de una psicología del desarrollo del conocimiento moral, sino que es también esta última la que a su vez se establece sobre anticipaciones filosóficas»; sin embargo, su visión de la experiencia que suministra la base de la filosofía y de la ciencia es todavía, y en términos generales, kantiana: se trata de articular el «conocimiento a priori de los fundamentos y el conocimiento a posteriori de los fenómenos».

b) La otra alternativa se encuentra representada por la reivindicación de un papel distinto para la racionalidad filosófico-hermenéutica respecto al papel de mediadora entre las ciencias, metaciencia o metodología de las ciencias del espíritu. Se trata de un punto de vista que, en algunos aspectos, se presenta como continuidad de la posición anti-epistemológica de Heidegger, el cual subrayaba la dimensión no cognoscitiva, aunque sí *ontológica,* de la comprensión hermenéutica *(Ser y tiempo,* apar. 32; véase II, 2, apar. 9) cuyo presupuesto más característico es la crítica de la prioridad de la *epistemología* en la cultura moderna.

Sin embargo, la idea de un papel no epistemológico-cognoscitivo de la filosofía hermenéutica o de la filosofía en general se entiende de dos maneras distintas. La primera coincide con la rehabilitación de la *filosofía práctica* (véase I, 5) según la cual la filosofía abandona la posición de metaciencia o de ciencia primera para defender la prioridad de la reflexión práctico moral; y la otra es la de la reivindicación del papel *ontológico* de la filosofía, es decir, de la filosofía como reflexión sobre la histórica del ser, entendiendo este último como generalidad múltiple, lingüísticamente e históricamente determinada (ésta es la posición defendida, por ejemplo, por Vattimo en distintas obras, véase *Etica dell'interpretazione,* cit., y *Oltre l'interpretazione,* cit., especialmente el cap. 2).

Más allá de la diferencias, en la elaboración del ámbito hermenéutico de la relación filosofía-ciencia prevalece una visión de la filosofía (con orientación «práctica» u «ontológica») como *consciencia crítica* del saber científico, como aquello que evalúa los resultados en el plano ético y limita las pretensiones en el campo cognoscitivo. «No podemos dejar de darnos cuenta», escribe Gadamer, en *Vernunft im Zeitalter des Wissenschaft* (cit.), «de que la ciencia se encuentra siempre y de nuevo contrapuesta a una exigencia de conceptualización que ésta deja sin resolver, que necesariamente elude. Esta exigencia ha sido asumida por parte de la filosofía como su tarea específica desde que Sócrates, en *El Fedón,* manifestó la necesidad [...] de la dialéctica».

8. *El modelo francés: Bachelard*

Si la epistemología postpopperiana y analítica llegaba a señalar las raíces no «lógicas» de la ciencia y de la investigación científica, de esa manera se abría el camino para una serie distinta de investigaciones sobre los fundamentos retóricos, estéticos, sociológicos, hermenéuticos y psicológicos del saber, un desarrollo distinto recorre la epistemología francesa que, como hemos señalado, no se encuentra alentada inicialmente por una exigencia de «rigor» análoga, ni por presupuestos antiholistas y empiristas como la epistemología anglosajona, ni por una proyectualidad *descriptiva* como la que recorre y domina las teorías analítico-neopositivistas de la ciencia desde el neopositivismo al neocognitivismo.

La característica de la reflexión «francesa» en el ámbito de la epistemología puede ser identificada como la ausencia de esa visión del saber científico como vehículo de conocimientos «objetivos» que comparten los anglosajones y los continentales de orientación hermenéutico-existencial aunque sea entendiéndolo de maneras distintas (positivamente los primeros y negativamente los segundos). Se trata de una idea anti-dogmática de la ciencia y de una visión *construccionista* («creativa», en sentido lato) del pensamiento que tiene como exponente principal el epistemólogo Gaston Bachelard, aunque también la podemos encontrar en diversos autores no relacionados con la epistemología bachelardiana. (Por otro lado, los filósofos franceses siempre han mantenido una posición peculiar en relación con la ciencia: pensemos en Comte, obviamente, pero también, en el lado opuesto, en Bergson, que llega a la filosofía a través de los estudios científicos y matemáticos.)

Esta especificidad explica la consolidación en Francia de una concepción de la filosofía (como la del estructuralismo y la del neoestructuralismo) que posee relaciones especiales con la ciencia, la lógica y con las ciencias exactas. Una filosofía que en algunos aspectos, desde el punto de vista fenomenológico-existencial, puede ser acusada de «cientificismo» o de «cripto-objetivismo» y, por el contrario, desde el punto de vista analítico, se le tilda de irracionalismo y de ser incompatible con un progreso serio de los estudios epistemológicos[13].

a) *Bachelard: ciencia y filosofía.* Gaston Bachelard (1884-1962) puede ser ubicado al comienzo de recorrido que lleva hasta el estructuralismo y el post-estructuralismo, esencialmente porque fue un pensador aislado, concibió sus posiciones al margen de la escuelas filosóficas dominantes en Francia, y no tuvo mucha influencia a lo largo de su vida, aunque sí que se convirtió en un filósofo relativamente reconocido después de su muerte. Los temas bachelardianos se encuentran en buena parte de la cultura francesa de la década de los sesenta y de los setenta. Es importante señalar su influencia sobre autores como Foucault, Deleuze y Derrida, además de muchos autores del estructuralismo. Sus tesis sobre la historia de la ciencia influenciaron al propio Kuhn[14]. Además, Bachelard anticipó muchos temas y aspectos de la epistemología contemporánea, popperiana y postpopperiana (véase apar. 3). Su vasta producción incluye obras de epistemología, psicología y literatura dedicadas a la imaginación, los signos y los sueños.

Para Bachelard, como para los neopositivistas[15], la filosofía tradicional de orientación metafísico-espiritualista es una forma de «obstáculo» para el desarrollo de la ciencia, algo que debe ser superado completamente para dejar espacio a un nuevo espíritu científico-filosófico. La conjetura científica que se ha creado con la consolidación de la física y de la química contemporáneas impone salir de la «filosofía», ponerse de parte de la práctica científica[16].

De hecho, para Bachelard: 1) la ciencia no es descriptiva sino también y esencialmente creativa, 2) en ésta, el papel de la racionalidad y del conocimiento no es absoluto, sino que, por el contrario, en éste intervienen instintos, costumbres, inercias, sueños, «desórdenes y lentitudes». A partir de esto se defiende que la manera correcta de afrontar la ciencia, entender el desarrollo y evaluar los resultados por parte de la filosofía es una perspectiva epistemológica (Bachelard ha sido un asiduo lector de Husserl) que recoja las razones «genéticas» de las que Bachelard denomina como «espíritu científico».

Sería erróneo asimilar directamente estas posiciones con las de los teóricos continentales y con la crítica del saber científico matematizante. De hecho, para Bachelard la aplicación de la matemática en el ámbito científico no consiste en una neutralización abstracta (véase especialmente *Le rationalisme appliqué*, París, PUF, 1966, pág. 55), al contrario, la matemática es «pensamiento» y es «el eje del descubrimiento», y su aplicación no reduce la realidad sino que crea una realidad más completa, heurísticamente más fértil.

Además, sería equivocado pensar en la «matematización» bachelardiana, en su énfasis sobre el *homo matematicus* que habría sustituido históricamente al *homo faber*, como una defensa del pensamiento formal de orientación analítica.

[13] Véanse (II, 4) las críticas que le dedican al pensamiento francés contemporáneo pensadores como Putnam o Cavell (pensadores que, por cierto, no son normativos en sus respectivas visiones de la ciencia y de la filosofía), pero, sobre todo, a título de ejemplo, véanse las opuestas consideraciones de Vattimo y Feyerabend sobre Derrida: Vattimo (en la introducción a la nueva edición de *La scrittura e la differenza*, Turín, Einaudi, 1990) reconoce en Derrida una priorización de la diferencia espacial, estructural, que acerca su punto de vista a una forma de objetivismo científico-metafísico (no es difícil pensar en el *Gestell* heideggeriano, en la «imposición» que caracteriza a la ontología propia del mundo de la técnica en los términos de la noción francesa de «estructura»). Feyerabend, de forma previsible, identifica en Derrida el exponente de un irracionalismo peligroso y profundamente anticientífico. Sobre el «irracionalismo» de la cultura francesa véase, un poco más adelante (apar. 10), las posiciones de R. Thom.

[14] Véase *La estructura de las revoluciones científicas*, cit., donde Kuhn pone de manifiesto su deuda con Alexandre Koyré y otros franceses. Tanto Bachelard como Koyré se oponían al «continuismo» de Duhem; a ellos, por tanto, se debe la idea del desarrollo histórico como sucesión de eventos discontinuos, de mutaciones globales, que se encuentra en la base de las tesis kuhnianas en *La estructura de las revoluciones científicas*. Sobre este punto véase un poco más adelante. Véase, además, I. B. Cohen, *La rivoluzione nella scienza*, 1985, y D. Gilleies y G. Giorello, *La filosofia della scienza nel XX secolo* (Roma-Bari, Laterza, 1995, pág. 401).

[15] Sobre las relaciones entre Bachelard y el positivismo véase L. Geymonat, «L'epistemologia di Gaston Bachelard», en *Storia del pensiero filosofico e scientifico*, cit., VII, 1, páginas 266-270.

[16] Véase R. Dionigi, *Gaston Bachelard, la filosofia come ostacolo epistemologico*, Venecia, Marsilio, 1973, especialmente págs. 43 y ss.

Mientras que la matemática es fecunda y creativa, la formalización, según Bachelard, es estéril y exclusivamente instrumental, se limita a clarificar los resultados ya conseguidos y más bien acostumbra a constituir una simplificación reductiva. Contra Hilbert y, de forma más general, contra los «doctrinarios de la axiomática», Bachelard acusa al «pensamiento formal» de «desrealizar» la ciencia. «Todo pensamiento formal», escribe en *La formación del espíritu científico* [trad. esp.: Barcelona, Planeta-Agostini, 1985], «es una simplificación incompleta, una suerte de pensamiento-límite nunca alcanzado».

Está claro que Bachelard desconoce completamente lo que era conocido para Frege, los lógicos polacos y para una buena parte de la filosofía analítica original (véase II, 1), a saber, la capacidad heurística de la lógica formal y de la formalización del lenguaje natural. Para él «matematización» se opone a «formalización»: la segunda es importante sólo por la contribución que puede ofrecer para la clarificación de la estructura lógica, mientras que es la primera la que da un verdadero impulso a la creatividad teórica.

Nos encontramos frente a una postura típica de la cultura filosófica y científica francesa de aquellos años: la aversión por la lógica, y en general por la axiomática, junto a una visión positiva de las cualidades heurísticas del pensamiento matemático[17]. En este contexto, por tanto, la matematización de la

[17] Se trata de una posición común a Poincaré y a Duhem y que tiene sus orígenes a principio de siglo en la polémica de Poincaré con Louis Couturat, defensor de la nueva lógica de Peano y Frege. Ya hemos señalado (en Frege: II, 1, apar. 13) que la visión logicista de la matemática consistía en afirmar la posibilidad de fundamentar la matemática en la lógica, de ofrecer una explicación lógica (conjuntista, lingüística) de los entes matemáticos, y en esto se oponía a la línea kantiana que consistía en acercar la matemática a la psicología y explicar los números como efecto de procesos mentales. En su polémica con Couturat, que era un entusiasta de la teoría de conjuntos y del logicismo, Poincaré reafirmó la tesis kantiana y con ella la fundamentación de los entes matemáticos en la intuición del sujeto pensante. Más tarde, el holandés Luitzen Egbertus Jan Brouwer (1881-1996), procedió a la *Fundamentación de la matemática intuicionista* (título de su obra principal: 1925-1927), cuya lógica, como hemos señalado, ha sido considerada por Dummett como el instrumento más oportuno para una consecución coherente y actualizada del programa fregeano (II, 1, apar. 23). Sobre todo esto véase C. Mangione y S. Bozzi, *Storia della logica*, Milán, Garzanti, 1993, págs. 448 y ss. (La postura de los matemáticos franceses frente a los métodos axiomáticos, como recuerda Geymonat, *op. cit.*, pág. 262, sufrió ciertos cambios con la consolidación del movimiento «Bourbakista», a finales de la década de los treinta, que remitiéndose a Hilbert exaltaba la axiomática y, de forma más general, la noción abstracta de teoría.) Léon Brunschvicg (1869-1914), filósofo e historiador de la matemática (con su ensayo sobre *Les étapes de la philosophie mathématique*, de 1912, ejerció una influencia sobre la cultura francesa y en particular en la formación de Bachelard) se posicionó a favor de Poincaré, exaltándolo como artífice de la derrota de la lógica matemática en Francia. La visión bachelardiana de la matemática como pensamiento creativo y de la formalización como «reducción» simplificadora e infecunda se encuentra, por tanto, perfectamente enraizada en la propuesta intuicionista y anti-logicista de la cultura matemática francesa.

ciencia moderna no es el origen del «pensamiento calculador», según la expresión de Heidegger, o el fruto del *objetivismo* científico (véase I, 4) como sostienen todos los teóricos «alemanes», desde Husserl a Habermas, sino una expresión creativa del espíritu, no distinta, en principio, de la actividad poética y en algunos aspectos contrapuesta a la fuerza reificante y simplificadora del formalismo.

b) *La epistemología bachelardiana.* Visto todo esto, la epistemología bachelardiana se caracteriza principalmente por los siguientes nodos temáticos:

— la «consciencia de lo no riguroso» entendida como principio esencial del rigor científico y la teoría relacionada de la *rêverie*,
— la idea de un desarrollo discontinuo, o de *coupure*, ruptura epistemológica,
— una teoría del conocimiento y de la ciencia igualmente distante de los términos que Bachelard considera los extremos opuestos de la filosofía de la ciencia, el realismo (o empirismo) y el racionalismo (o «idealismo»), y basada en un peculiar ejercicio de la *negación*.

El primer aspecto posee cierta importancia en relación con el discurso general que hemos desarrollado en la primera parte del libro. De hecho, en Bachelard se expresa una epistemología «no rigurosa» que se encuentra cercana sobre todo al punto de vista continental, hermenéutico (mientras que, como hemos señalado, el requisito de la perspectiva analítica es principalmente la exigencia de rigor). El elemento importante de divergencia consiste en el hecho de que esa visión se concibe no contra las pretensiones ideológicas de neutralidad y exactitud del saber científico, sino *a partir de la investigación sobre la propia ciencia* y no como antagonismo de la misma.

En el *Essai sur la connaissance approchée*, de 1928 (París, Vrin, 1969), y en otras obras, Bachelard insiste en la *consciencia de lo no riguroso* como fundamento del rigor. Éste es el punto esencial en el cual el formalismo y el anti-psicologismo fallan: el verdadero rigor (véase II, 2, apar. 11) se consigue en la *consciencia de lo no-riguroso*. A esta dialéctica, que constituye la clave de todo el trabajo bachelardiano, le corresponde la noción compleja de *rêverie* que no se interpreta como el principio de cualquier anti-intelectualismo o como una forma de énfasis sobre la arbitrariedad creativa.

En primer lugar, la *rêverie* es sobre todo la idea de una *construcción* inmanente a la vida del espíritu y constitutiva de ésta, construcción que, como hemos señalado, posee cualidades peculiarmente matemáticas y, por tanto, no se encuentra abandonada a una arbitrariedad irracional. En segundo lugar, la *rêverie* se distingue del conocimiento intelectual, aunque no se le opone: al contrario, existen caracteres comunes, modalidades y territorios compartidos. Por último, en tercer lugar, la referencia al mundo onírico para indicar este tipo de trabajo del espíritu conduce al hecho de que la *rêverie no está completamente en*

nuestras manos, más bien es un flujo de imágenes dentro del cual nos ubicamos y en el cual es necesario «abandonarse»[18].

Los otros dos aspectos de la epistemología bachelardiana se encuentran ligadas a esta postura preliminar. La idea de un operar científico abierto a la *rêverie* surge a partir de un análisis de las circunstancias histórico-efectivas en las cuales se produce la investigación científica, y es justo aquí, a partir de esta perspectiva «genético-fenomenológica», donde Bachelard se ve inducido a negar la idea positivista de la unidad de la ciencia y, por tanto, a defender valerosamente, en todos los aspectos, el principio de discontinuidad.

La realidad histórica presenta una multiplicidad de ciencias diversificadas que actúan según procedimientos específicos. Si nos concentramos en lo concreto, principalmente son las diferencias y las discontinuidades, y no las analogías o los elementos de continuidad, las que aparecen como relevantes. Bachelard se oponía, se esta manera, a la epistemología «continuista» de Duhem y en general a la de todos los historiadores de la ciencia de orientación positivista; la tesis tendrá una gran influencia en la cultura posterior en Francia: de forma especial en la epistemología histórica de Foucault, aunque de manera más general en la formación de ese clima «diferencialista» que es el trasfondo del movimiento postestructuralista francés. En distintas obras, desde el *Ensayo sobre el conocimiento aproximado* a *La formación del espíritu científico* (cit.), Bachelard insiste en las nociones de *coupure* epistemológica y de *mutation.* La *coupure* epistemológica es la ruptura, el corte en la realidad que sobre todo determina la formación de la perspectiva científica e interrumpe la inmediatez de la simple experiencia inmediata. En segunda instancia, la *coupure* es la mutación brusca de posturas que provoca el nacimiento de una nueva ciencia, una nueva perspectiva de investigación: un nuevo «paradigma», en la terminología kuhniana, una nueva «episteme», en la foucaultiana (la analogía entre las dos nociones, de episteme y de paradigma, ha sido señalada sobre todo por Piaget en *El estructuralismo,* cit.).

c) *La crítica de la filosofía.* Como se puede comprobar, la noción de *coupure* y el principio de discontinuidad no responden sólo a circunstancias de hecho, sino también «de derecho»: según Bachelard se trata de los cánones de la «nueva filosofía» que debe modelarse sobre el racionalismo científico y cuyas características se encuentran delineadas principalmente en *La filosofía del No* y en *Le rationalisme appliqué*[19].

El horizonte de la discontinuidad emerge sólo si se nos libera de los a priori de la razón «filosófica» y, sobre todo, del supuesto poder «unificador» del yo. Como la lógica es abstracta y simplificadora, la filosofía es *unificadora* o se nutre de continuidad y homogeneidad. Cuando el filósofo propone el problema del conocimiento, escribe Bachelard (en *La filosofía del No),* no se encuentra atraído por la variedad de los hechos, de los modelos y de los procedimientos científicos, sino que busca únicamente el camino para reducirlos a la «unidad y la perennidad del Yo pienso». El yo pienso impide una visión adecuada de la praxis científica y genera un «efecto deformante» por el cual «la relatividad degenera en relativismo, la hipótesis en suposición, el axioma en verdad primera». La misma pretensión filosófica de buscar y aprehender lo *originario* responde todavía a esta íntima exigencia de predominio por parte de la filosofía: se trata de una neutralización de las diferencias que se produce concibiendo la idea de un «proceso que complica, pero que no abandona nunca, sus comienzos». Contra los criterios apriorísticos y contra la ideología de la continuidad, la «filosofía del no» reconoce sobre todo que las etapas más significativas del desarrollo de la ciencia se caracterizan por la emergencia de lo negativo: las geometrías no euclidianas, la lógica no-aristotélica; la mecánica no-newtoniana o la química no-lavoisieriana; en segunda instancia, remarca la función esencial ejercitada por el «no» en toda nuestra actividad cognoscitiva (tesis ya extensamente formulada en *La formación del espíritu científico* a partir de la noción de «obstáculo epistemológico»: «se conoce contra un conocimiento anterior, destruyendo los conocimientos inadecuados, superando lo que, en el espíritu mismo, actúa como «obstáculo para la espiritualización»).

Por último, el «no» es un expediente preciso «anti-filosófico» en el sentido de que impide la fijación de una «filosofía» cualquiera, impide lo que en la alternativa de racionalismo y realismo continuamente renovada la filosofía «bloquee la cultura en una o en otra dimensión», deteniendo el proceder del desarrollo científico.

Como se puede comprobar, en Bachelard aparece una visión dialéctica de la «filosofía después de la filosofía» que posee muchos puntos de contacto con distintos aspectos del pensamiento de este siglo. Por este motivo, puede afirmarse que cierto «espíritu bachelardiano» ha operado de una manera profunda en la cultura francesa integrándose en distintas corrientes activas en la Francia de la misma época: la fenomenología, el neohegelianismo, la hermenéutica y el estructuralismo.

9. *El estructuralismo y sus consecuencias*

Ya hemos señalado (véase I, 4) que con el estructuralismo se expresa un tipo de racionalidad intermedia entre análisis y hermenéutica, que su ubicación respecto a la dicotomía analíticos-continentales se

[18] Sobre la *rêverie* en Bachelard véase G. Sertoli, *Le immagini e la realtà,* Florencia, La Nuova Italia, 1972. Como se puede comprobar, la noción de *rêverie* acerca posteriormente a Bachelard a las tesis hermenéuicas; el «flujo» onírico bachelardiano es afín al ser-tiempo; al igual que los hermenéuticos, Bachelard se opone a la visión empirista y cartesiana de la experiencia como territorio de eventos discontinuos, dominado por una lógica «atomista» (ideas claras y distintas, evidencias inmediatas, intuiciones elementales): la experiencia se mueve a través de construcciones cuya complejidad incluye errores y cuyos resultados no son nunca definitivos. La identificación se completa en la óptica de la interpretación escritural y lingüística que de estas tesis se tuvo más tarde a partir de esa forma de *construccionismo sin sujeto* que ha defendido Derrida.

[19] *La filosofía del No,* trad. esp.: Buenos Aires, Amorrortu, 1973; *Le rationalisme appliqué,* París, PUF, 1996.

mantiene como ambigua. Las tesis de Bachelard permiten aclarar que esta «intermediatez» responde a una orientación precisa de la cultura francesa.

La visión construccionista de la ciencia y la desconfianza respecto al cartesianismo y las filosofías subjetivistas que hemos visto cómo se consolida en Bachelard aparece de nuevo en el estructuralismo, aunque a partir de una nueva perspectiva lingüística ya que en ese momento penetra en Francia la lingüística estructural de De Saussure y Jakobson (véase I, 4). Muchos son los aspectos del pensamiento de Bachelard que se retoman en el estructuralismo y en el postestructuralismo. Por ejemplo, la defensa del principio de *inmanencia*, la aversión por toda forma de *reduccionismo*, la idea de un saber esencialmente *constructivo* antes que descriptivo, la noción de *coupure* epistemológica y el «corte» del cual nace una ciencia y sin el cual ninguna realidad científica relevante puede aparecer. Pero los principios bachelardianos más influyentes son la defensa de la *discontinuidad* y de la diferencia (con la crítica del saber «consciencialista» que reduce la realidad a lo «continuo» de la vida interior) y el reclamo de la noción de *totalidades* complejas, es decir, conjuntos o configuraciones de experiencia reducibles al simple componerse de los datos elementales (empirismo) o ideas claras y distintas (racionalismo).

Se trata de dos principios en relativo contraste y, por tanto, no es sorprendente el hecho de que en la filosofía francesa posterior la insistencia sobre el primer aspecto haya dado lugar a esa desviación interna del estructuralismo que ha sido el postestructuralismo, mientras que la noción de totalidad compleja se ha mantenido en el centro del estructuralismo clásico y ha dado lugar a esa versión particular y especialmente afortunada del estructuralismo que se debe al suizo Jean Piaget, uno de los pioneros del cognitivismo y uno de los maestros de la epistemología de este siglo.

a) *Análisis y totalidad.* En la precisión de Piaget *(El estructuralismo,* 1968, cit.), el estructuralismo aparece como el portador de una forma de racionalidad distinta de la analítica, aunque se encuentre ligada a esta última por una postura «científica» común. Según el Habermas de comienzos de la década de los sesenta, de la misma manera que el Sartre de la *Crítica de la razón dialéctica,* de 1960 (véase I, 2), la razón analítica *reifica* los procesos reales y al mismo tiempo genera una *fragmentación* de la realidad. Los dos procesos (como quiere la tradición idealista y fenomenológica) se producen conjuntamente: analítica es la razón que divide y descompone y desemboca de esta manera en el objetivo de construir-definir «objetos», cosas manipulables. A ésta se le opone la racionalidad dialéctica, orientada hacia la totalidad de los fenómenos, a la sociedad

y al ser como un «todo» aunque éste se encuentre recorrido por diversificaciones y conflictos internos.

La referencia a la totalidad, escribe Piaget *(op. cit.),* es aquello en lo cual «todos los estructuralistas están de acuerdo» y esto se transporta a un punto de vista que la racionalidad analítica juzga como incorrecto, que no se puede proponer, o no «científico». Es justo en torno a la cuestión de la totalidad donde aparece el más serio disenso entre Habermas y Albert en la época del *Methodenstreit,* y del cual ya hemos hablado (véase I, 2 y II, 3). Albert acusaba a Habermas de indicar, como fundamento de las ciencias sociales de tipo dialéctico, una oscura noción de totalidad. El «vocabulario de la totalidad», recuerda Albert citando a Nagel y Popper, «es más bien ambiguo, metafórico y vago»; Habermas se detiene en esta ambigüedad ya que insiste sobre la diferencia entre el «concepto funcionalista de sistema» y la totalidad dialéctica, aunque no explique en qué consiste.

El punto de vista característico de Piaget consiste en concebir una idea de totalidad estructural que se presenta como una alternativa intermedia entre el análisis positivo y la perspectiva hermenéutico-dialéctica, entre la ciencia y la tradición filosófica (entre la dialéctica y la «teoría funcionalista de sistemas»). Ya Lévi-Strauss, en su comentario a Sartre, había sostenido que la racionalidad estructural representa una perspectiva analítica «ampliada» y que tal ampliación, decía, pone necesariamente en juego a la dialéctica (a «la razón dialéctica», véase *El pensamiento salvaje,* cit., «no es para nosotros *algo que sea distinto* a la razón analítica [...] sino *algo más* en la razón analítica»). Comentando y precisando las posiciones lévistraussianas, Piaget describe una relación distinta entre análisis y estructura. La dialéctica con la cual el estructuralismo «es solidario» no es sólo una vaga ampliación de la racionalidad analítica, sino que es el método que evita los absolutos y que procede por negaciones, oposiciones y síntesis, y tal método surge precisamente de una visión *construccionista* y a la vez *no fragmentaria* del conocimiento (por tanto, los dos presupuestos del «cientificismo» se debilitan). Se trata de la dialéctica propuesta por Sartre y contrapuesta al análisis neopositivista: sólo que, dice Piaget, en Sartre sobreviven residuos «existencialistas» que le impiden percibir qué es lo científicamente relevante que se encuentra implícito en una metodología de este tipo.

En el plano científico, dice Piaget, la dialéctica es la «puesta en reciprocidad de las perspectivas», la revelación de los «círculos recursivos» que se crean entre los distintos aspectos de la experiencia y el reconocimiento de la dificultad de separar los distintos aspectos de un fenómeno considerándolos como «absolutos». Esta, concluye Piaget, es la forma *natural* de proceder por parte de una racionalidad constructiva que admita la tesis característica del idealismo y del marxismo: «el pensamiento es una producción, una práctica teórica»[20]. La

[20] Es necesario considerar que la típica tesis transcendental-idealista que sostiene Piaget, «toda construcción es dialéctica», presenta una afinidad no sólo sintáctica con la tesis (plausible, no demostrada) del lógico y filósofo Alonzo Chuch: «toda función

dialéctica surge así de una manera espontánea, como la forma inevitable de proceder por parte de un pensamiento que se autorreconoce como «productivo». Ésta «no es un modelo exclusivamente abstracto o conceptual», sino que «se corresponde con un proceso histórico, incesantemente repetido».

b) *Construccionismo y análisis.* Piaget reintroduce de esta manera la historicidad (la diacronía) y el funcionalismo en la epistemología estructural, y reintroduce también cierta espontaneidad activa del sujeto: «el sujeto no es simplemente el teatro sobre cuya escena se representan obras independientemente del mismo y reguladas anticipadamente por leyes de un equilibrio físico automático: es el acto y a menudo también el autor de estas estructuraciones cuyo desarrollo controla directamente gracias a un equilibrio activo construido a partir de compensaciones opuestas a las perturbaciones externas: gracias, en definitiva, a una continua autorregulación». Y, sin embargo, no nos encontramos frente a una arbitrariedad individualista, la construcción no es una obra del sujeto «individual o colectivo» sino, más bien, «un resultado de interacciones íntimas en las que convergen también factores sociales e históricos».

Se suele afirmar que el estructuralismo según Piaget no posee ninguna orientación «metafísica», sino que se presenta como una simple «metodología»[21], y esto permite adoptar un comportamiento «no eliminativista», es decir, no implicado en la exclusión de otras metodologías, de otros modos de evaluación de los fenómenos. En este sentido la investigación estructural no se contrapone a la investigación analítica. La praxis analítica, en cuanto se describe como análisis de elementos simples o transcripciones del lenguaje natural utilizando para ello un formalismo basado en una idea de «composicionalidad» o «veritativo-funcional» de complejidad (se trata de la idea de una «construcción lógica del mundo» a partir de datos elementales que se encuentra en el primer neopositivismo y que para los continentales se mantiene durante mucho tiempo como la imagen paradigmática de la epistemología «analítica»), se corresponde, según Piaget, con una fase preliminar, pregödeliana, de la historia de los formalismos.

computable es recursiva». Sobre la relación entre lógica analítica y dialéctica véase la antología que edita D. Marconi, *La formalizzazione della dialettica hegeliana*, Turín, Rosenberg & Sellier, 1979, especialmente el ensayo de L. Apostel, «Logica e dialettica in Hegel» (presentado en 1960 en el congreso de Cérisy sobre dialéctica), donde se presenta un examen al «microscopio», según la expresión fregeana, de la antítesis entre la propuesta continental y la propuesta analítica sobre la lógica (especialmente págs. 88-93).

21 Obviamente se puede discutir esta tesis recordando que el mismo tratamiento de la metodología estructural en Piaget hace referencia constante, como hemos visto, a una visión de la realidad, del sujeto y de sus operaciones e interacciones, aunque se trata de una realidad «nueva» respecto a la prevista por la metafísica clásica y está garantizada por la lógica y por la metafísica que convenimos (por ejemplo, una realidad caracterizada por el descubrimiento de los «grupos» algebraicos o de otras entidades análogas). Ciertamente, la idea de una metodología «pura», sin compromisos ontológicos, no es del todo defendible.

Antes de Gödel, dice Piaget, no era conocida la idea de que ningún sistema formal contiene las reglas y los instrumentos para demostrar su propia no contradictoriedad. Este fenómeno (conocido también como *mise en abîme*, recursividad, organicismo morfológico) nos indica que la formalización posee «límites provisionales», es decir, «para concluir una teoría formal es necesario construir la sucesiva». El análisis estructural es, por tanto, «un constructivismo de la formación continua» que postula distintos planos formales, distintos conocimientos semiformales, semi-intuitivos o aproximados[22].

El análisis estructural se presenta de esta manera como el desarrollo «natural» del análisis lógico veritativo-funcional, clásico, como su radicalización y su desenlace. Como hemos señalado, éste se muestra en perfecto acuerdo con las conclusiones dialécticas de la filosofía idealista-trancendental. Además, los presupuestos de la hermenéutica armonizan con esta visión piagetiana de la complejidad, pero será más tarde, con las teorías de los seguidores de Piaget y con otros desarrollos de la ciencia y de la epistemología, cuando el estructuralismo concebido de esta manera en términos recursivos, construccionistas y «genéticos», conseguirá la máxima difusión y mostrará sus lazos de afinidad con otras tradiciones de pensamiento como la fenomenología o la filosofía oriental (véase Varela, Thompson y Rosch, *The Embodied Mind*, cit.).

10. *Estructuralismo diferencialista y neoestructuralismo*

La «desarticulación» de la estructura determinada por la introducción del pensamiento de Nietzsche en la perspectiva estructural (véase II, 4) provocó en Deleuze, en el propio Foucault y en Derrida una praxis deconstructiva, crítica. De Nietzsche se heredó la referencia a un universo pluralista, perspectivista y anárquico, pero también la idea de la destrucción nihilista y de la transvalorización de los valores.

El injerto del estilo postmoderno, «americano», en la lógica diferencialista de los franceses implicaba un abandono de la perspectiva crítica para dejar paso a la *visión indiferenciada de las diferencias* que, como hemos señalado es el requisito propio de la racionalidad (post)filosófica postmoderna. Se trataba, por tanto, de una deconstrucción sin crítica, que presentaba cierto número de problemas, y contra la cual los propios teóricos del deconstruccionismo y del postmodernismo, como Derrida y Lyotard, a finales de la década de los ochenta, se sentían inducidos a reivindicar las cualidades morales, edificantes, de la deconstrucción, del nihilismo y del postmodernismo (véase II, 4).

22 Para profundizar en las opiniones de Piaget sobre las relaciones entre las ciencias véase L. Gallino, *L'incerta alleanza*, Turín, Einaudi, 1993.

Sin embargo, la lógica de la diferencia contra el totalitarismo filosófico y dialéctico presentaba otros desarrollos, especialmente a través de una continuación del programa estructuralista y bachelardiano que, sin embargo, tenía en cuenta algunas indicaciones del pensamiento «nómada» y, por tanto, se encontraba menos dogmáticamente involucrado en la defensa de la objetividad científica.

a) *Michel Serres* (nacido en 1930), discípulo de Foucault, se propone precisamente el desarrollo de un «estructuralismo nómada» que reintroduzca la perspectiva estructural en la filosofía de la diferencia. Esto significa, esencialmente, que desde el interior del postestructuralismo se produce un retorno a la *construcción* y una recuperación de la *totalidad:* todo el trabajo de Serres, desde el comienzo de su actividad intelectual, se inspira en una reproposición de los temas de la unidad y de la continuidad *después* de la diferencia y a partir de ésta.

La primera propuesta para realizar esta operación es una relectura de Leibniz *(Le système de Leibniz et ses modèles mathématiques,* París, PUF, 1982) que ofrece el trasfondo ontológico de una filosofía pluralista y diferencialista. La segunda es un replanteamiento de la *constructividad* implícita en el pensamiento filosófico y científico. A los ojos de Serres y de otros pensadores postestructuralistas, Leibniz es el teórico de una ontología no «centralista», alternativa a la metafísica cartesiana de la consciencia. El aspecto del pensamiento de Leibniz más adecuado para construir el «nuevo racionalismo» que se defendía en las investigaciones bachelardianas, aunque también en las de los neopositivistas, es precisamente la superación de una visión *atomista* de la experiencia como la propuesta por el cartesianismo y el empirismo, pero sin llegar ni de la totalización dialéctica ni a la desconexión postmoderna y nietzscheana.

Según Serres, un universo leibniziano es un lugar en el cual la multiplicidad se respeta y se exalta y al mismo tiempo es posible todavía el reconocimiento de constantes, analogías, *órdenes* entre los distintos ámbitos de la realidad. Como en el caso de Bachelard, la epistemología de Serres implica una filosofía fundada sobre una escucha atenta de la ciencia y de la tecnología. No existe contraposición entre filosofía y ciencia, sino una reorientación de la filosofía hacia el universal «no imperialista» que es el presupuesto de las ciencias más «duras» como la geometría.

Y, de esta manera, llegamos a la segunda propuesta de Serres que se introduce en las páginas finales de *El paso del Noroeste* y que se desarrolla en *Les origines de la géométrie* (París, Flammarion, 1993). Esta segunda propuesta es la investigación sobre ese tipo especial de pensamiento *constructivo,* pero no dogmático, que se expresa en la geometría. En la geometría, vista como emblema de un origen común de la filosofía y la ciencia, las instancias del pensamiento de Serres, es decir, la investigación de una ontología de la pluralidad, de una nueva totalidad después de la diferencia y de un nuevo racionalismo «construccionista», encuentran una respuesta resolutiva.

La geometría surge como lengua común, como construcción de un «universal sin guerra y sin dominio». «Ninguna crítica, ningún culturalismo, pueden relativizar la evidencia o la necesidad de la geometría», escribe en *Les origines de la géométrie* (cit.), y en *El paso del Noroeste:* en el nacimiento de la geometría «se celebra el encuentro de los Griegos con los Egipcios». «Una cultura encuentra a la otra, un sistema cultural descubre al otro, un sistema indicador se encuentra en presencia de otro [...] Por tanto, es necesario traducir. Y esta traducción es la geometría.»

Si nos preguntamos: «¿qué es esta geometría en la práctica?», resulta que el pensamiento geométrico es «un arte del dibujo» y del hablar de dibujos. Pensar significa *dibujar,* y, por tanto, reflejar en el dibujo (sobre la figura, la forma, el esquema), se encuentre o no esto presente (Serres se adhiere a la tesis según la cual la aritmética sería geometría de la cual se ha perdido la actividad gráfica). El neoestructuralismo de Serres se presenta de esta manera como un neoconstruccionismo. Un mismo paradigma construccionista se encuentra implícito también en la teoría derridiana de la prioridad de la escritura, sobre todo si se interpreta esta última en un sentido liberalizado, como forma y dibujo, antes que como texto o huella de una lengua codificada[23].

b) En el desarrollo del pensamiento francés sobre este terreno diferencialista, estructuralista y neoestructuralista posee cierta importancia el trabajo del matemático *René Thom* (nacido en 1923), teórico de las «catástrofes», y los desarrollos de sus teorías en el ámbito epistemológico, semiológico y lingüístico realizados por su discípulo *Jean Petitot* (nacido en 1930). Thom ha suministrado *(Modelli matematici della morfogenesi,* 1981) una representación matemática de los eventos de discontinuidad (las «catástrofes») y, posteriormente, de la estabilidad estructural. Se trata de una transcripción matemática de conceptos con un extenso espectro de aplicación como el de «forma», «mutación» o «estabilidad». Naturalmente, éstos se investigan como si fueran inherentes a las *funciones* y, por tanto, no en un ámbito ontológico; sin embargo, en trabajos posteriores, el propio Thom y sus discípulos han llegado a abrir la investigación a temáticas de interés general, cultural y filosófico[24].

Sobre las bases sentadas por Thom, Petitot ha desarrollado una investigación interdisciplinar indagando sobre la aplicación de la teoría de las catástrofes en clave lingüística y semiótica en obras como *Morphogénèse du sens* y *Les catastrophes du mot,* ambas de 1985. De la misma manera que Serres, pero en un sentido más radicalmente racionalista, Petitot se opone a la tesis sobre la crisis y la crítica de la racionalidad, tanto por parte postestructuralista como por par-

[23] Esta «liberalización» de la teoría de la huella en Derrida se encuentra en la base del trabajo de M. Ferraris (véase *L'immaginazione,* Bolonia, Il Mulino, 1995).

[24] Véase la larga entrevista sobre *Parabole e catrastofi* editada por G. Giorello y S. Morini, Milán, Il Saggiatore, 1980. Sobre analogías y diferencias entre las nociones de crisis, revolución y catástrofe, véanse especialmente las págs. 107 y ss.

te frankfurtiana y postpositivista, y procede a una «reactivación» de la razón a partir de la base de una crítica del «positivismo científico».

Para cubrir este objetivo extiende la morfología thomiana a partir de la ontología de Husserl y de la teoría del esquematismo en Kant. También afirma la exigencia ya neopositivista y bachelardiana de «entender filosóficamente la nueva situación creada por los progresos matemáticos y físicos», aunque esto sólo le parece posible: a) a través de una crítica del paradigma empirista y b) a través de una nueva investigación sobre la «constitución de la objetividad», es decir, a partir de un retorno a Kant y a Husserl.

El programa de Petitot es importante desde el punto de vista de las relaciones entre la racionalidad analítico-científica y la racionalidad continental que compara términos afines de aplicación respectivamente matemática y filosófica. Según Petitot, unos sustentan una teoría del *fenómeno*, los otros una teoría del *objeto*. Los fenómenos se afrontan a partir de una teoría, como la matemática, cuyo instrumento es la «modelización», es decir, el intento de descubrir las analogías estructurales entre los fenómenos («Essiste uno statuto razionale rigoroso dell'analogia?», en *La ragione possibile*, editado por G. Barbieri y P. Vidali, Milán, Feltrinelli, 1988, pág. 55). En cambio, los objetos forman parte de una teoría del conocimiento de tipo kantiano y, por tanto, a éstos normalmente se les aplican las categorías y los conceptos.

La operación adecuada para aprehender las afinidades y diversidades esenciales entre los dos órdenes, sin caer en la abstracción vacía de los modelos y de los conceptos, es la «esquematización». Por tanto, sobre el plano de una nueva visión del esquematismo es donde se pone marcha una refundamentación de la racionalidad[25]. El esquema lo identifica Petitot como la unidad básica de una vía intermedia entre la teoría como mera descripción empírica, sin la verdadera relevancia gnoseológica, y la teoría que opera entre los conceptos, y siempre se encuentra expuesta al riesgo de convertirse en metafísica.

c) La hipótesis teórica introducida por *François Laruelle* (véase II, 4) es substancialmente una continuación del estructuralismo diferencialista, aunque dotado de una orientación científica a partir del convencimiento de que la posición de la problemática ontológica actualmente no puede darse sino es teniendo en cuenta los resultados de la ciencia. Según Laruelle, frente a los actuales cambios del pensamiento científico la idea de una filosofía capaz de dar cuenta del ser de una forma autónoma de la ciencia es impensable.

En esta perspectiva parece evidente que la ontología postestructuralista de la «singularidades libres» es como tal metafísica, vaga e irrelevante, al menos hasta que no perciba que los objetos en cuestión son exactamente las entidades pensadas por la geometría de los *fractales*. No es necesario poner en juego

[25] Para Kant el esquema es la imagen que nos permite establecer una relación entre las intuiciones empíricas y los conceptos, se trata del territorio intermedio (el «tercer reino») entre la dispersión de la empiria y la unidad del concepto. Véase también la actualización del papel del esquematismo en M. Ferraris, *L'immaginazione*, cit.

a Leibniz, ni cualquier otra parte de la metafísica tradicional, ni es necesario ocuparse de la interminable condena de la metafísica tradicional, para pensar en entidades lógico-ontológicas de este género. Es suficiente con una filosofía «repensada científicamente».

La ontología propuesta por Laruelle es una «teoría de la fractalidad generalizada» en la cual el nexo de identidad $a = a$ se abre a la autorreferencialidad y a la diferencia (*Théorie des identités. Fractalité généralisée et philosophie artificielle*, París, PUF, 1992). En este sentido, Laruelle presenta como un continuador del proyecto estructuralista, pero a partir de una «filosofía científica» que elabore sus propios resultados mediante métodos y lenguajes de las ciencias exactas. Por tanto, el programa de una «filosofía científica» se actualiza con los nuevos resultados de la lógica y de la investigación matemática y se ocupa de una dimensión «ontológica» y no exclusivamente «metodológica».

En el contexto del repensamiento científico de la racionalidad estructuralista y postestructuralista debe ser recordada la propuesta del filósofo *Jean-Toussaint Desanti* (nacido en 1914), teórico de las «racionalidades locales». Desanti ha trabajado sobre el tema del marxismo y de las matemáticas (*Les idéalités mathématiques*, 1968), y ha intervenido repetidamente en el debate francés sobre la desautorización de la filosofía y las relaciones entre filosofía y ciencia (*La philosophie silencieuse ou critique des philosophies de la science*, París, Seuil, 1975). El punto de partida del estructuralismo desantiano es la *formation de l'ésprit scientifique*, es decir, la epistemología histórico-genética propuesta por Bachelard (véase *Les idéalités mathématiques*, cit., pág. II): sin embargo, se trata de conservar en la historicidad el punto de vista filosófico, es decir, no disolver la teoría en la historia y conservar en un mismo título la dimensión filosófica de la investigación científica.

Para cubrir este objetivo Desanti propone una práctica de «interiorización» de los resultados de la ciencia por parte de la filosofía. Una dimensión preliminar de escucha y de silencio se contrapone a la «voraz» tendencia de la filosofía tradicional respecto al saber científico, es decir, la imparable inclinación a buscar y encontrar por doquier, en la ciencia, confirmaciones de las tópicas «quimeras» filosóficas: el «sujeto transcendental», la «dialéctica totalizadora» o el «campo constitutivo» (*La philosophie silencieuse*, cit., págs. 73 y ss.).

11. *La historia de la complejidad*

El estructuralismo no se puede identificar como una fase en el desarrollo de una perspectiva «sistémica» mucho más vasta, que interesa a algunas ciencias, ni como la reflexión de la ciencia sobre sí misma, antes que como filosofía. En el ensayo de 1968, Piaget traza un mapa del pensamiento estructuralista en todos los ámbitos, desde la matemática a las ciencias sociales. Se trata de una perspectiva sistémica que constituye una alternativa a la epistemología neopositivista y analítica

y que gradualmente promueve una visión *científica* de la totalidad, de la vida, del sujeto (problemas típicamente «filosóficos», «reflexivos»), hasta que la propia contraposición entre racionalidad científica y racionalidad humanista aparece sensiblemente reducida y se propone (en términos que han sido discutidos) la posibilidad de una perspectiva unitaria o una «nueva alianza» entre las ciencias de la naturaleza y las ciencias del espíritu dentro de una «teoría de la complejidad».

De forma esquemática podemos decir que la formación de una consciencia científico-filosófica de la complejidad se debe a distintos factores: 1) la consolidación de la perspectiva sistémico-estructural en las ciencias exactas (teoría de sistemas dinámicos de Poincaré, álgebra de «grupos»), en las humanas y sociales (psicología de la Gestalt y del «campo», sociología funcionalista de T. Parsons) y en lingüística (lingüística estructural de Saussure y Jakobson); 2) en esta propuesta general, el desarrollo de las problemáticas de la autorreferencia, de la circularidad recursiva, de la relación «hologramática» entre la parte y el todo y otros fenómenos vinculados que desde el punto de vista de la lógica aparecían como impensables y paradójicos y 3) una nueva relevancia heurística de la noción de casualidad y de las relaciones entre orden y azar.

Estas variaciones actúan inicialmente en tres ámbitos: la teoría de sistemas fundada por Bertalanffy[26], la lógica matemática interesada en el problema de la computabilidad y la cibernética, es decir, la «ciencia del control y de la comunicación» creada por Norbert Wiener después de la Segunda Guerra Mundial. Sin embargo, muy pronto se crea un área interdisciplinar común, sobre todo a partir de la articulación de

[26] Para el biólogo austríaco Ludwig von Bertalanffy (1901-1972: véase *General System Theory*, Nueva York, Braziller, 1968, la noción de sistema permite evitar tanto el *mecanicismo*, es decir, la forma «analítico-sumatoria» de considerar la realidad (punto de vista que se muestra absolutamente inadecuado, sobre todo cuando se aplica a los organismos vivientes), como el irracionalismo, es decir, todas las teorías de lo viviente basadas en la no aferrabilidad del *élan* vital o sobre la finalidad de la *entelequia*, de la forma perfecta. Según Bertalanffy, un sistema es una organización dinámica de elementos, pero dotada de identidad permanente. La distinción entre sistemas cerrados y sistemas abiertos es central en su teoría. Los sistemas cerrados, autónomos y autosuficientes son los sistemas estudiados por la física, sobre los cuales se aplican los principios de la termodinámica (una piedra, una mesa, por ejemplo, son sistemas de células en estado de equilibrio, exentos de intercambios con el exterior). En cambio, los sistemas abiertos son sistemas vivos cuya permanencia se asegura mediante un movimiento de intercambio de componentes. En el desarrollo posterior de la teoría sistémica, las nociones clausura/apertura construirán el centro de cierto número de discusiones y, en buena parte, gracias a sus transformaciones se desarrollará la perspectiva de la complejidad.

cierta afinidad de métodos, perspectivas y resultados en los respectivos sectores, pero también por el éxito de las metodologías sistémicas, computacionales, cibernéticas, en distintas áreas de la investigación, desde la psicología clínica a la biología y a la sociología.

En 1962 Heidegger escribe: «Quizá existe un pensamiento que es más sobrio que el irrefrenable fluir de la racionalización y que la furia exterminadora *(das Fortreissende)* de la cibernética. Probablemente, es justo este furor el extremo de lo irracional» (en *Zur Sache des Denkens*, cit., pág. 79). El mundo de la técnica llega a la autorreflexión matematizante gracias a la cibernética. Con Norbert Wiener[27], la «ciencia del control y de la comunicación en el hombre y la máquina» surge como intento de aplicar los instrumentos de la lógica formal, la teoría de los algoritmos y otros sectores del cálculo al estudio de los mecanismos a partir de los cuales los hombres y las máquinas se comunican y mediante los cuales sistemas complejos pueden controlar su propio desarrollo y actuaciones. La cibernética se avala de una manera determinante a partir de la nueva teoría de la computabilidad introducida en la década de los cuarenta por Alan Turing y desarrollada posteriormente por la *computer science* y la Inteligencia Artificial[28].

[27] El matemático N. Wiener (1891-1964), discípulo de Russell y Hilbert y profesor del Massachusetts Institute of Technology desde 1919, fijó las líneas generales de la cibernética en *La cibernética: control y comunicación en el hombre y en la máquina* (1948). El término cibernética se debe al físico y matemático francés André Marie Ampère, que en el *Essai sur la philosophie de la science*, de 1843, definía «cibernética» (del griego *kybernetes*, piloto) como la sección de la «teoría del poder» que estudia los métodos de conducción de la sociedad (hemos de señalar también que la correlación entre abstracción y ejercicio del poder, identificada por Heidegger como requisito crucial del *Ge-stelle*, del mundo de la técnica, se confirma en este contexto). El problema de la forma en la cual los sistemas elaboran y controlan la información ya había sido afrontado, antes que Wiener, desde distintos puntos de vista; su mérito fue sobre todo el de identificar la problemática en su generalidad y darle un nombre. La principal razón por la cual la cibernética presentó rápidamente un gran desarrollo es que la complejidad alcanzada por el mundo tecnológico imponía la necesidad de orientarse en una situación en la cual las oportunidades de aprovechamiento de los recursos comunes y ambientales se multiplicaban en poco tiempo. Se trata de una situación que justo entonces, después de la Segunda Guerra Mundial, comienza a manifestarse, y en la que la teoría de las máquinas, uno de los instrumentos básicos de la nueva ciencia según Wiener, comienza a transformarse en la *computer science*. Obviamente, el desarrollo de la automatización y la aparición de los componentes electrónicos ha dado un fuerte impulso a la cibernética, sin embargo, al menos inicialmente, también es significativa la contribución proveniente de la biología teórica y de la nueva perspectiva sistémica que se adaptaba perfectamente a la noción de una ciencia de la comunicación y del control en los organismos vivos.

[28] La «máquina» creada por Alan Turing (1912-1954) (véase *Intelligenza meccanica*, editado por G. Lolli, Turín, Bollati Boringhieri, 1992, y W. Hodges, *Storia di un enigma. Vita di Alan Turing*, Turín, Bollati Boringhieri, 1991) se encuentra en el origen de un

Turing introdujo como expediente resolutivo en el debate matemático sobre la computabilidad la noción de «máquina», a saber, «complejo estable de instrucciones» (una función es computable si existe una máquina que puede ejecutarla, si se puede traducir a un cierto número de instrucciones). Esta idea abrió la vía de la Inteligencia Artificial y le permitió a Turing pensar y diseñar teóricamente una máquina lógica antes de que construyese un solo componente electrónico. Por primera vez, Turing formuló y puso a prueba experimentalmente la analogía entre el cerebro y la máquina.

Lo que es importante remarcar es sobre todo que el proceso de racionalización alcanza resultados extremos ya que las propias nociones de «operación» y «máquina» se convierten en nociones matemáticas. Como se ha señalado[29], se produce «un deslizamiento del espacio tecnológico hacia el espacio abstracto de la lógica». Sin embargo, al mismo tiempo, aunque es cierto que la operatividad mecánica se convierte en lógica, abstracta, es también cierto que la misma abstracción se presenta dotada de un correlato mecánico. En el ensayo «Die Frage nach der Technik», de 1954, Heidegger saca a la luz este «vínculo recíproco»: «se dice que la técnica moderna es incomparablemente distinta de todas las precedentes porque se fundamenta sobre las modernas ciencias exactas. Sin embargo, simultáneamente nos hemos dado cuenta de que también es cierta la idea opuesta, a saber, que la física moderna, al ser experimental, depende a su vez de aparatos tecnológicos y del progreso de la construcción de esos aparatos»[30]. Además, hay que señalar también el hecho de que justo en el horizonte de la cibernética se ha desarrollado, sobre todo a partir de la década de los sesenta, una epistemología *autorreferencial* y *construccionista* que ha reactivado, en este contexto lógico-tecnológico, la temática idealista-transcendental de la reflexividad.

Si es cierto que en el progreso de la cibernética y de la *computer science* se anunciaba una generalización de los principios lógico-matemáticos de recursividad, de máquina y de algoritmo (un proceso que se puede denominar junto a Weber y Heidegger como de «racionalización»), también es cierto que, como aparece claramente hacia finales de la década de los sesenta, ese proceso ya no tiene en cuenta la razón «lineal» de la ciencia del siglo XIX y se basa en una racionalidad más compleja en cuyo centro se encuentra una ciencia refinada y dialéctica, orientada por las nociones de circularidad, de auto-organización, de clausura y, simultáneamente, apertura de sistemas.

Un aspecto esencial de este cambio es la devaluación, en algunos sectores de la investigación, del presupuesto «naturalista», es decir, la idea del investigador aislado que observa las órbitas de los planetas o la reproducción de los lamelibranquios. Si en el ámbito de la epistemología postempirista y neoanalítica, el principio según el cual «la observación se encuentra cargada de teoría» se comparte y se hace cada vez más evidente, en el desarrollo de la epistemología sistémico-estructural se convierte en dominante un punto de vista más radical: la idea de que «construimos» la realidad antes de formar el teatro de nuestras experiencias. Se trata de un presupuesto casi idealista del cual se extraen consecuencias claramente hermenéuticas. «Toda descripción», escribe von Förster, uno de los protagonistas de esta tendencia construccionista, «implica a quien la describe, toda descripción es interpretación» («Tra fisica e magia», en *Sistemi che osservano,* ed. M. Ceruti, Roma, Astrolabio, 1987); y además: «nos encontramos siempre en un diálogo», el lenguaje es sólo aparentemente solipsístico, de hecho, en el decir y en el pensar «estamos todos juntos»; «sin el concepto de "nosotros" el lenguaje no existiría».

Sin embargo, no todos comparten estas conclusiones en términos tan extremos. Es un hecho que en el interior de la perspectiva sistémica e interdisciplinar de la segunda postguerra se hizo dominante y reconocible una visión *autorreferencial* de la experiencia común y de la experiencia científica y, de forma más general, un interés por los procesos de auto-organización y recursión. Entre los principales exponentes de esta línea de investigación hay que destacar, además del cibernético, biólogo y físico austríaco von Förster, sobrino de Wittgenstein, a Piaget, que fue, en muchos aspectos, el iniciador, al matemático von Neumann, autor de importantes investigaciones sobre autómatas autorreferenciales, a los neurofisiólogos y epistemólogos Maturana y Varela, al cibernético y etnólogo Bateson, al grupo de psiquiatría fundado por éste en Palo Alto (especialmente Paul Watzlawick) y al sociólogo de los sistemas Niklas Luhmann.

a) En los mismos años en los que Piaget escribía sus obras más importantes, el neurofisiólogo chileno *Humberto Maturana*, investigando la organización de los seres vivos y la percepción del color, llegaba a poner en duda el paradigma «diltheyano» en la epistemología de las ciencias naturales reconociendo la naturaleza fundamentalmente *autorreferencial* de los procesos orgánicos.

vasto ámbito de investigaciones, todas vinculadas conceptualmente a la transcripción técnica del concepto de computación. Como señaló Gödel (véase *Inteligencia meccanica,* cit., pág. 9), la tesis de Turing permitía obtener por primera vez una definición de la idea de computabilidad «absoluta, es decir, independiente de asunciones y conceptos lógicos» (véase especialmente págs. 88-120).

[29] M. Ceruti, «L'osservatore dell'osservatore», en H. von Förster, *Sistemi che osservano,* Roma, Astrolabio, 1987, pág. 15.

[30] «Die Frage nach der Technik», en *Vorträge und Aufsätze,* Pfullingen, Neske, 1954, Teil I, págs. 13-14.

A partir de la verificación de que la actividad del sistema nervioso se encuentra determinada por el mismo sistema nervioso, Maturana definía el ser vivo como sistema caracterizado por una «organización circular», es decir: no es la realidad (el entorno) el que actúa sobre la organización sino que es la organización la que se autoproduce y genera sus propias transformaciones; sus propias acciones generan otras acciones, el orden de los elementos determinado por cada desplazamiento genera otros desplazamientos y ajustes estructurales.

A comienzos de la década de los setenta, Maturana empezó a colaborar con *Francisco Varela* (nacido en 1946) en el intento de formalizar y hacer sus hipótesis más epistemológicamente decisivas aplicándolas a la teoría del conocimiento y valorando las consecuencias de las mismas sobre el plano de una praxis general de la ciencia. Nacía de esta manera la teoría de los sistemas *autopoiéticos,* es decir, de los sistemas que «a través de sus integraciones regeneran y realizan la red de procesos que los ha producido».

Los resultados principales de la colaboración entre Maturana y Varela se exponen en un libro de 1984, *El árbol del conocimiento* (Madrid, Debate, 1990). En esta obra los autores ofrecen una demostración a partir de bases biológicas de la inadecuación del paradigma objetivista (que presupone la existencia de una realidad «externa» y concibe el conocimiento como nexo de conformidad, más o menos realizable y perfecto, entre entidades heterogéneas).

Maturana y Varela examinan un cierto número de fenómenos que se demuestran absolutamente incomprensibles adoptando una lógica lineal. Como ejemplo, sólo cabe citar el caso del papel biológico de la *membrana* celular de los organismos vivos: «este entorno membranoso no es un producto del metabolismo celular, como la tela que es el producto de la máquina para tejer, ya que la membrana no sólo limita la extensión de la red de transformaciones que han producido sus componentes constitutivos, sino que también forma parte integrante de la misma. Sin esta arquitectura espacial, el metabolismo celular disminuiría produciendo un caldo de moléculas que se difundirían por doquier y que no constituiría una unidad discreta como la célula. Nos encontramos con este ejemplo en presencia de una situación muy particular respecto a las relaciones entre las transformaciones químicas: por un lado, podemos identificar una red de transformaciones dinámicas que produce sus propios componentes y que es condición de posibilidad de la existencia de un contenido y, por otro lado, podemos identificar un contenido que es condición de posibilidad del funcionamiento de la red de transformaciones que la ha producido».

No se trata de «procesos secuenciales» que se suceden el uno al otro, sino de dos aspectos simultáneos de un mismo fenómeno. Las consecuencias de esta lógica circular son evidentes y notables. La primera es una actualización de la noción de totalidad abierta postulada por la teoría bertalanffyiana. Bertalanffy había distinguido los sistemas «cerrados» de los «abiertos», asignando a la biología exclusivamente los segundos. Después, Piaget había dado una importancia especial a la noción de clausura, definiendo las estructuras como entidades capaces de auto-organización. Ahora, Maturana y Varela renuevan profundamente esta teoría defendiendo la complementariedad de las nociones de clausura y apertura en un mismo sistema vivo: los sistemas vivos son cerrados si se evalúan desde un cierto nivel de observación y abiertos si se realiza desde otro. Son cerrados porque son *sistemas,* organizaciones dotadas de permanencia e identidad, y abiertos porque son *estructuras,* es decir, «encarnaciones» específicas de un sistema que varían según las circunstancias espacio-temporales. Por tanto, mientras que el «sistema» es la organización viva en sus aspectos de autonomía y autopoiesis (el sistema «conoce mientras que actúa», todo *output* se transforma en *input),* las estructuras son formas actuales y concretas donde esas organizaciones se realizan.

La segunda consecuencia es que la hipótesis de orientación idealista, fenomenológico-hermenéutica, de una «autorreferencialidad generalizada» (véase I, 3) se confirma en los niveles de las ciencias más típicamente extrañas a la circularidad y a la reflexividad. La lógica circular que la hermenéutica contraponía a la linealidad del saber científico (emanación de la metafísica) se convierte aquí en un dato esencial de las ciencias de la naturaleza.

Francisco Varela, en un texto de 1991, escrito en colaboración con Evan Thompson y Eleanor Rosch, *The Embodied Mind* (cit.), ha intentado indicar los términos de este punto de desenlace común estableciendo una correlación entre «las nuevas ciencias de la mente» y la «experiencia humana vivida» (pág. 15). La operación se realiza a partir de las siguientes ideas: a) nuestro cuerpo se estructura como entidad externa e interna, biológica y fenomenológica, estructura física y estructura experiencial vivida; b) esta visión de la corporeidad se encuentra presente con toda claridad y con todas sus consecuencias en los análisis fenomenológicos de Merleau-Ponty y otros autores de la tradición «filosófica» continental y c) desde la tradición budista se nos ofrece una análisis igualmente riguroso y profundo, que actúa sobre los mismos resultados y donde el concepto de ser cognitivo no unitario o «exento de Yo» es central.

Por tanto, se trata de «abrir un espacio» dentro del cual la interacción circular entre ciencia de la mente y experiencia pueda ser examinada y evaluada. de forma más particular, se trata de evaluar las consecuencias filosóficas y experienciales de la idea (que Varela llama «enactiva») según la cual el conocimiento no posee ningún fundamento más allá de su historia de arraigamiento en la corporeidad[31].

b) Igualmente relevantes son las investigaciones de *Heinz von Förster,* que puede ser considerado como el padre del sector construccionista y recursivo del movimiento de la epistemología experimental. Formándose en contacto con el Círculo de Viena (que frecuentó como joven estudiante de física), con artistas como Musil, Schönberg y Hoffmannsthal y con su tío Ludwig Witt-

[31] Sobre los resultados de la posición de Maturana y de Varela en el ámbito de la epistemología genética piagetiana, véase M. Ceruti, *La danza que crea,* cit.; véase también de M. Ceruti y L. Petra, *Che cos'è la conoscenza,* Roma-Bari, Laterza, 1990.

genstein, von Förster publicó en 1948 un ensayo en el cual aplicaba los principios de la mecánica cuántica al estudio de la memoria y el olvido. El año posterior se trasladó a los Estados Unidos, donde fue invitado rápidamente por Bateson para participar en las *Macy Conferences* de Nueva York, y en 1957 fundó el Biological Computer Laboratory (BCL) en la Universidad de Illinois, un centro de elaboración cibernética de las investigaciones sobre sistemas vivos.

La tesis metodológica central de von Förster y de sus colaboradores y colegas (hay que destacar en particular a W. R. Ashby, uno de los pioneros de la cibernética y responsable de tesis innovadoras sobre el concepto de organización y al mismo Maturana que durante un periodo de tiempo colaboró en el BCL) es que el objeto de la biología es «la actividad de un sistema vivo en un ambiente incierto» y que esa actividad se concibe como un cálculo, o una *computación,* para la cual el modelo interpretativo y el instrumento de solución de los problemas se ofrece por el elaborador electrónico (von Förster define «computación» como cualquier operación —no necesariamente numérica— que transforme, modifique, ordene, reordene tanto símbolos como actividades físicas u «objetos» concretos).

A partir de este punto de vista surge la cuestión de la autorreferencialidad y de la recursividad de todo proceso de organización. Como ya había señalado Piaget, biología y conocimiento se encuentran conceptual y metodológicamente unidos: de hecho, la noción de cómputo introduce una visión de la vida como proceso cognitivo y es en este paradigma informacional donde emerge la visión de lo vivo como sistema autorreferencial que «computa su propia supervivencia».

En 1976, en un ensayo titulado «Objects: Tokens for (Eigen-) Behaviors» (en *ASC Gbernetic Forum,* 8, 1976), dedicado a Piaget con ocasión de su octogésimo cumpleaños, von Förster presenta una esquematización *recursiva* de la experiencia, una generalización de la recursividad. Todo dato concreto, todo *dato* de observación, es el resultado de una computación constituyente. En toda interacción, escribe, los «autocomportamientos» de un participante generan los «autocomportamientos» del otro. De aquí surge la idea del diálogo como principio paradigmático del conocimiento y la idea construccionista y circular de la interacción como proceso de constitución y autoconstitución (véase más adelante, apar. 12).

c) Por último vamos a esbozar la aplicación de tales principios en el ámbito sociológico realizada por el alemán *Niklas Luhmann* (nacido en 1927, continuador de la sociología sistémica de T. Parsons. Luhmann (véase en especial *Sociedad y sistema: la ambición de la teoría,* de 1984 [trad. esp.: Barcelona, Ed. 62, 1985]), utiliza las categorías clásicas de la teoría de sistemas (unidades globales no diseccionables, apertura y clausura o nexo sistema-estructura y sistema-entorno) para ofrecer una interpretación operativa de los fenómenos sociales en cuyo centro se encuentra la idea de sistema *autorreferencial* (es decir, sistema que contiene una descripción de sí mismo) y *autopoiético,* es decir, capaz de transformarse mediante autorreferencia.

La totalidad social se revela como una totalidad autorreferencial: un sistema que contiene la descripción de sí mismo y que es capaz de autogenerarse. No es posible una visión interna del sistema social, pero son posibles experiencias internas de autodescripción, autoclarificación de las propias operaciones. Luhmann entiende el principio cibernético de la reducción de la complejidad como determinante. De hecho, la autorreferencia se identifica como un instrumento de importancia vital para evitar un exceso ingobernable de complejidad que convertiría en inútiles los esfuerzos de autorregulación del sistema. Por tanto, de la reducción autorreferencial de la complejidad se deriva la capacidad de conexión y, por último, el sentido.

También para Luhmann, como para otros teóricos de la complejidad (véase apar. 13), la consideración de la autorreferencialidad recursiva, que se remite a un mismo título en la investigación fenomenológica sobre la experiencia del sentido, en el análisis sistémico, y en biología, permite anular la diferencia entre las *two cultures,* entre la orientación técnico-científica y la humanista-hermenéutica. El modo en el cual opera esta convergencia es la comprobación de una identidad substancial entre el problema científico de la *complejidad* y el hermenéutico del *sentido.* Presentada la equivalencia entre sentido y complejidad, dice Luhmann, es decir, reconocidos los dos como efectos de un movimiento autorreferencial, queda todavía el poco fácil (complejo) recorrido de la traducción de un concepto de sistema recursivo en una metodología general[32].

12. *Teoría de la complejidad*

Ya hemos presentado algunas premisas de la emergencia de la complejidad como principio general explicativo en la teoría de la ciencia y del conocimiento: a) la noción de «sistema» (organismo, máquina sociedad), b) el concepto de «autopoiesis», de sistema abierto, capaz de intercambios con el exterior y al mismo tiempo cerrado, capaz de autotransformación y autorregulación y c) el paradigma computacional, construccionista, que va asentándose con la difusión de la cibernética y de la *computer science.* Pero, ¿qué es realmente la «complejidad»?

Desde la perspectiva computacional, cualquier problema puede ser tratado en términos de instrucciones de cálculo ofrecidas a una máquina.

[32] Véase «La teoría sistémica de la sociedad», en *La razón posible,* cit. Sobre la relación entre la noción de totalidad compleja introducida por Luhmann («totalidad parcial», descompuesta en subsistemas que constituyen «entornos» capaces de «observarse el uno al otro», pero sin poder comunicarse) y la visión habermasiana de la sociedad, véase el ya citado N. Luhmann y J. Habermas, *Teoría de la sociedad o tecnología social* y, más recientemente, J. Habermas, *Vergangenheit als Zukunft,* Zúrich, Pendo Verlag, 1991, págs. 117-118.

La «complejidad» se obtiene por la duración del cómputo o también por el tiempo que necesita la máquina para ejecutar esas instrucciones. La idea de extender el concepto a un ámbito metacientífico deriva del hecho de que la noción de información, o instrucción de cálculo, puede ser integrada tanto en biología, a partir de la noción de organismo vivo, como en la física, es decir, a partir de los principios de la termodinámica[33].

a) *Orden y complejidad.* El primer dato evidente de la complejidad desde esta óptica es que ésta es una función del lenguaje, es decir, al variar el lenguaje utilizado varía la medida de la complejidad. Von Förster presenta un ejemplo bastante claro: la serie 5, 2, 9, 8, 4, 6, 7, 3, 1, 0 no es fácilmente reconstruible a partir de una regla formulada en un lenguaje aritmético (la serie más breve de instrucciones plausibles coincide con la misma serie, es decir: escribe 5, después 2, después 9, etcétera), mientras que resulta sorprendentemente clara si se transcriben alfabéticamente los números: cinco, dos, nueve, ocho, cuatro, etc.; queda claro que la serie corresponde al orden alfabético (*Sistemi che osservano,* cit., pág. 200).

Teniendo en cuenta que las nociones de orden y desorden se pueden pensar de forma análoga como relaciones entre las reglas y los resultados de un cómputo, se obtiene que una realidad será más «ordenada» en la medida en que más breve (respecto a la amplitud de la realidad misma sometida a examen) sea la descripción de las reglas a partir de las cuales es computable. Por ejemplo, la serie más bien larga 0, 1, 2, ... 1.000.000 se puede obtener con la simple regla: añadir + 1 hasta llegar a un millón. Es obvio que también en el caso del orden el lenguaje desarrolla un papel bastante importante ya que orden y desorden definidos de esta manera computacional son magnitudes cuya medida es relativa a cierto lenguaje.

La conclusión general que se puede extraer legítimamente de todo esto es que la opacidad y la no transparencia del lenguaje son características altamente relativas, y ciertos elementos lingüísticos que obstaculicen el desarrollo de un sistema pueden actuar igualmente como oportunidades positivas (dicho de otra manera: se puede extraer fruto de la equivocidad y del malentendido). Von Förster llega de esta manera a formular la noción de *order from noise,* orden a partir del «ruido», de los efectos casuales distorsionadores.

Se trata de una noción que reduce drásticamente la distinción metodológica entre determinismo físico y determinismo biológico. En el reino de las leyes físicas, sostenía Schrödinger, se encuentra vigente el orden de la ley que actúa sobre el desorden atómico y molecular y, por tanto, se obtiene el orden a partir del desorden, mientras que en el orden biológico encontramos el principio del orden a partir del orden. Von Förster destaca ahora que los sistemas vivos disfrutan también de los elementos de distorsión. Entre los impulsos que provienen del exterior, se seleccionan los que pueden ser integrados de manera útil para garantizar un aumento de conexión, y por tanto de orden, y de desarrollo (véase apar. 14).

La visión försteriana del orden del ruido se caracteriza mucho en términos *construccionistas.* «Ya que el lenguaje no es algo que nosotros descubramos», escribe en un ensayo de 1984, «ya que somos nosotros los que lo elegimos y lo inventamos, el desorden y el orden son invenciones nuestras»: esto significa que «Casualidad y Necesidad reflejan algunas de nuestras incapacidades y no las de la naturaleza» (en *Sistemi che osservano,* cit., pág. 200). Para estas conclusiones tan radicalmente consciencialistas von Förster se inspira en las costumbres de la ciencia y de la epistemología tradicionales, fundadas sobre distintas formas de «realismo» y sobre una específica «aversión respecto a la clausura», a la autoreferrencialidad (pág. 201). La radicalidad casi «solipsista» de estas posiciones le aleja de soluciones hermenéuticas y continentales análogas sobre el papel constituyente y relativizante del lenguaje[34].

Esto significa que según el construccionismo försteriano las nociones de «orden» y «desorden» coinciden con la noción de libertad subjetiva. Henry Atlan realiza una ampliación del concepto de *order from noise* introduciendo una corrección en el sentido de la *complexity from noise.* El desarrollo de la autorregulación puede no ser un desarrollo en el sentido de la coherencia constructiva, del aumento de conexión entre datos, sino, al contrario, en el sentido del aumento de la variedad y, por tanto, de una reducción de la coherencia inicial. El ruido puede ser una razón de *desarrollo* sin ser una razón de *orden.*

Esto es evidente si se observa que lo que parece muy laborioso para nosotros puede resultar muy simple para una máquina o un sistema, y viceversa. Lo que para nosotros es ruido o molestia puede ser en el sistema un vehículo de información como cualquier otro, «lo que nos parece perturbación aleatoria [...] sin embargo es recuperado por el sistema y utilizado de una forma u otra» («Sul rumore», cit.).

De esta forma, según Atlan, se delinea una doble lógica: la del punto de vista externo al sistema y la de un punto de vista *interno*[35]. La experiencia inmediata y el sentido común, escribe Atlan, nos ofrecen la confirmación de una

---

[33] Véase E. Morin, *Introducción al pensamiento complejo,* Barcelona, Gedisa, 1994, y H. von Förster, *Sistemi che osservano,* cit.

[34] Desde el punto de vista continental, el lenguaje natural no proviene en absoluto «de nosotros», no somos nosotros mismos «los que los elegimos y lo inventamos»; véase sobre el argumento, por ejemplo, Habermas (*Ética del discurso*): «toda ciencia que admite objetivaciones de significados como parte del propio ámbito objetual debe ocuparse de las consecuencias metodológicas del *papel de participante* de un intérprete, el cual no da significado a las cosas observadas aunque debe explicitar el significado "dado" de objetivaciones que pueden comprenderse sólo partiendo de procesos de comunicación». En Gadamer y en Habermas, el sujeto lingüístico interpretativo es un sujeto que «participa» en la constitución del sentido pero no es completamente responsable de *todo* el sentido producido (véase I, 3 y II, 2) y, por tanto, el lenguaje no es algo que provenga de la arbitrariedad humana, sino que implica una acción participativa y constitutiva.

[35] En otros teóricos de la complejidad esa distinción se supera ya que la propia dinámica de la casualidad o del ruido que genera orden y necesidad implica una compenetración de las dos perspectivas (véase M. Ceruti, *La sfida della complessità,* cit.).

dualidad asintótica: simultáneamente tenemos consciencia de lo continuo y de lo discreto, del orden y del desorden, y normalmente en la vida «nos es lícito adherirnos, *sin contradecirnos,* a procesos que significan tanto nuestra supervivencia como nuestra destrucción» («Sul rumore», cit., pág. 57).

b) *La casualidad como fuente de la necesidad.* Ilya Prigogine (nacido en 1917), un químico belga de origen ruso (premio Nobel de química en 1977), ha sido el más conocido y quizá el principal teórico del papel de la casualidad en la teoría de la complejidad, es decir, de la peculiar relación, «compleja», que se produce entre el azar y el determinismo, orden y desorden, libertad y necesidad, cuando se evalúan las relaciones entre «local» y «global», entre microfenómenos y macrofenómenos.

Él observa, sobre todo, que en los sistemas privados de equilibrio termodinámico pequeñas fluctuaciones casuales tienden a crear formas de orden, una situación de desorden microscópico crea a niveles macroscópicos vastas regularidades. Más tarde, refiriéndose a la teoría de los sistemas dinámicos de Poincaré (véase G. Nicolis e I. Prigogine, *La estructura de lo complejo,* 1987 [trad. esp.: Madrid, Alianza, 1994, cap. III]) señaló también el surgimiento, en grandes clase de sistemas, de una «dinámica caótica» determinada no simplemente por la ausencia de orden sino por la doble presencia de determinismo e impredecibilidad.

De esta manera, toda la teoría comportaba una revisión radical en el ámbito cognoscitivo de los conceptos de libertad, espontaneidad y necesidad. El nexo entre necesidad y casualidad es sintetizable en el principio: a partir de una libertad inicial se consiguen necesidades estrictas, se trata de una evidencia conocida en la teoría de la construcción artística y literaria, además de en filosofía (pensamos en el papel de la casualidad en la praxis deconstruccionista de Derrida).

La vastedad de este principio construccionista provocó que Prigogine concibiese la idea de una «nueva alianza» entre el mundo de la naturaleza y el mundo de la vida (I. Prigogine e I. Stengers, *La nueva alianza,* 1979 [trad. esp.: Madrid, Alianza, 1994]). Oponiéndose al físico Jacques Monod, que en *El azar y el necesidad,* de 1970 [trad. esp.: Barcelona, Tusquets, 1989], había descrito el universo como el resultado casual de una combinación de eventos naturales, Prigogine piensa el universo como un caos generador de orden, análogo al desorden creativo del cual emerge la obra de arte.

El «orden por fluctuación» propuesto por Prigogine representa el correlato, dentro del ámbito de situaciones alejadas del equilibrio, del «orden del ruido» de von Förster; en ambos casos, aunque en contextos distintos, se subraya un vínculo complejo (casi-dialéctico) de lo aleatorio con el determinismo.

13. *La complejidad y la filosofía*

Desde el punto de vista cibernético-sistémico y respecto a la complejidad, lo que es realmente importante es la creación de una específica configuración de pensamiento para la interpretación de los procesos de conocimiento y de las relaciones entre saberes. Una configuración que, por un lado, recorre las vías ya trazadas por la tradición filosófica de orientación idealista-transcendental y fenomenológico-hermenéutica y, por el otro, ofrece la forma de entender las razones y la plausibilidad «científica» de esos recorridos.

En otras palabras, en la perspectiva de la complejidad algunas soluciones «continentales», tradicionalmente «filosóficas», encuentran confirmación científica y, al mismo tiempo, en el interior de la óptica más exageradamente «cientificista» (sólo tenemos que recordar la «furia» racionalizadora de la cibernética según Heidegger) maduran conclusiones filosóficas. Esto confirma, de todas formas, la tesis heideggeriana (aunque compartida en parte por Husserl y por Adorno y Horkheimer), según la cual la ciencia-técnica se encontraría *dentro* de la filosofía como una consecuencia y un último desarrollo (radicalizador) de su historia. Además, ya que los primeros teóricos de la complejidad son biólogos, neurofisiólogos, cibernéticos, todo el movimiento podría ser equiparado al desarrollo de una «autoconsciencia filosófica» por parte de la ciencia. Por tanto, la cuestión que hay que decidir es la siguiente: ¿es necesario considerar el desarrollo paradialéctico y «complejo» de la cibernética, de la biología o de la lógica, como la última fase del paradigma filosófico «metafísico», respecto al cual la «verdadera» filosofía se encontraría en otro lugar, en «otro pensamiento» práctico-poético, artístico-literario, etc.? ¿Qué sentido tendría entonces la convergencia concreta y al menos temática entre los tres «modelos», el francés (que culmina en la complejidad), el alemán (que culmina en la hermenéutica) y el anglosajón (que culmina en el giro retórico-hermenéutico y cognitivo de la epistemología)? Es necesario un análisis más profundo de las relaciones entre filosofía y complejidad antes de intentar ofrecer una respuesta.

a) Es sobre todo a partir de las propuestas de *Edgar Morin* (nacido en 1921 en París) que las distintas perspectivas y razones de la complejidad encuentran una integración y muestran sus puntos de contacto con la tradición filosófica. Morin integra la noción común de complejidad en la noción matemática: en ambos casos el concepto se identifica como una «defensa frente la clarificación, la simplificación, la reducción apresurada»[36]. La epistemología de la

[36] E. Morin, *Introducción al pensamiento complejo,* cit. De Morin véase también *El mundo,* 4 vols., Madrid, Cátedra; «Le vie della complessità», en *La sfida della complessità,* editado por M. Ceruti y G. Bocchi, Milán, Feltrinelli, 1990; *Las ideas* (4.ª parte de *El método),* 1991; *El paradigma perdido,* Barcelona, Kairós, 1983; *Terre-patrie,* 1993 (París, Seuil); véase ade-

complejidad se presenta como intento de indicar ciertas consecuencias *lógicas y filosóficas*, en sentido lato, de la visión del ser (cosas, realidad, relaciones humanas, espacio-tiempo, etc.) que surge o está surgiendo gracias a las nuevas adquisiciones de la ciencia, aunque su mismo nombre debería evocar el hecho de que esta «nueva visión» no es unitaria en absoluto, ni puede calificarse propiamente como «nueva» en el sentido de que no es un punto de llegada, el término de una progresividad lineal.

Por tanto, complejidad significa en un primer grado imposibilidad de reducir en términos finales, homogéneos, calculables sin residuos, no tanto la realidad pensada por la ciencia, sino las formas *distintas* y *conflictuales* (es importante recordar las nociones de diversificación y conflicto ya que éstas tienen un papel primario y decisivo en la teoría) en la cuales las ciencias piensan-pueden pensar la realidad.

El fin del «paradigma de la simplicidad» en la ciencia puede localizarse según Morin a comienzos de siglo, cuando la teoría de la relatividad y la física cuántica descubrieron que nuestro universo como acostumbramos a pensarlo sólo es un «tránsito» o un «momento» entre dos complejidades: la complejidad microfísica y la complejidad macro-cósmico-física.

«La microfísica desembocaba no sólo en una relación compleja entre el observador y lo observado, sino también en una noción, más que compleja, desorientadora, de la partícula elemental que se presenta al observador a veces como onda, otras como corpúsculo [...] La macrofísica, por su parte, hacía depender la observación de la posición del observador y complicaba las relaciones entre tiempo y espacio concebidas hasta el momento como esencias transcendentales e independientes» *(Introducción al pensamiento complejo,* cit.). Sobre esta *physis* transfigurada se integra el desarrollo consecuente de la teoría de sistemas de la teoría de la información y de la cibernética, creando las premisas, en una serie de praxis posteriores, para lo que actualmente se puede denominar como «una mutación en el estatuto ontológico del objeto», «un cambio fundamental, una revolución paradigmática» y por consiguiente: la necesidad de una «reorganización en cadena de lo que llamamos ciencia».

Según Morin, en el nuevo paradigma convergen sin integrarse tres principios básicos. El primero es el principio dialógico, es decir, el fenómeno según el cual datos opuestos se presentan recíprocamente constitutivos. Por ejemplo, dice Morin, el DNA y los aminoácidos: una memoria hereditaria estable y la acción de una proteína inestable que se degrada y se reconstruye. El segundo es el principio de recursividad, al cual ya hemos hecho referencia, surgido dentro de la lógica matemática y generalizado por von Förster y otros. Según este principio existe una indistinción entre causa y efecto, es decir, el efecto se re-

más *Teorie de l'événement,* 1972, y la respuesta a R. Thom en K. Pomian, *Sul determinismo,* 1990, trad. it. Milán, Il Saggiatore, 1991.

vela a su vez como causa y cada efecto es simultáneamente producto y productor de lo que lo produce[37].

El tercer principio se conoce como el *hologramático* y consiste en la presencia del todo en sus partes, es decir, la copertenencia recíproca del todo y las partes. Se trata de un principio, típico de la hermenéutica romántica, que ya había formulado Pascal («no puedo concebir el todo sin concebir las partes y no puedo concebir las partes sin concebir el todo») y que ya aparecía como principio cardinal del «organicismo» morfológico, de una morfología organicista. Encontramos ese principio, recuerda Morin, tanto en la biología celular, según la cual toda célula de nuestro organismo contiene la totalidad de la información genética de todo el organismo, como en el ámbito ontológico, en el cual el sistema social se caracteriza por la suma de los elementos (actores-individuos), cada uno de los cuales incluye e implica una visión de todo el sistema.

Estos principios se apoyan recíprocamente, aunque no es posible resolverlos integralmente los unos en los otros. En cambio, de la propia ciencia se obtiene la indicación para un pensamiento que es conjunto «multidimensional y dialógico».

La multidimensionalidad se debe a la necesidad de no reducir la incertidumbre y la ambigüedad natural e intrínseca en la visión científica del universo, es decir, se debe a la necesidad de renunciar al mito de la «clarificación total» y admitir la simultaneidad de las muchas teorías incompatibles y sin embargo igualmente plausibles para la explicación de un mismo fenómeno. La dialogicidad se utiliza para da cuenta de las situaciones conflictuales que se generan en el interior de esta multiplicidad no agregada: por ejemplo, la que se produce entre la concepción corpuscular de las partículas en microfísica y la ondulatoria.

b) De la misma manera que para Prigogine y para Varela, también para Morin la complejidad abre (o mejor dicho *pide)* una nueva integración entre ciencias de la naturaleza y ciencias del espíritu, entre cultura humanista y cultura científica. Esta dicotomía «cartesiana» puede y debe terminar, afirma Morin. El «paradigma de simplicidad» es el responsable de esta situación en la cual una «cultura de la reflexión» no puede alimentarse de las fuentes del saber objetivo y una segunda cultura «fundada sobre la especialización del saber no puede reflejarse ni pensarse ella sola» *(Introducción al pensamiento complejo,* cit.). En este contexto, «paradigma de simplicidad» significa dominio de la «disyunción» y de la «reducción» (recuérdese la «disyunción exclusiva», «existencialista» criticada por Habermas).

[37] Véase como ejemplo de recursividad (la repetición hasta el infinito de un proceso normalmente producido por algún mecanismo autorreferencial) la característica «lógica de la membrana» en biología a partir de la interpretación de Maturana y Varela (apar. 11), o la relación circular que se establece entre acción y experiencia según Piaget; sin embargo, es conveniente recordar también (véase II, 2) la circularidad de precomprensión y comprensión que se produce en la hermenéutica y la traducción de la *petitio principii* en la lógica interpretativa heurística del pensamiento de Dilthey, Heidegger y Gadamer. Una caracterización divulgativa de la recursividad puede encontrarse en Hofstadter, *Gödel, Escher, Bach,* 1979.

El «tercio» entre ciencia y filosofía se ofrece a través un nuevo paradigma reflexivo. «La epistemología», escribe Morin, «necesita encontrar un punto de vista que pueda considerar nuestro propio conocimiento como objeto de conocimiento, es decir, un meta-punto de vista [...] que debe permitir la autoconsideración crítica del conocimiento enriqueciendo a la vez la reflexión del sujeto cognoscente». Los dos puntos de apoyo de esa meta-teoría, dice Morin, deberían ser: a) una «biología del conocimiento» que estudie las formas cerebrales a priori del conocimiento humano en sentido evolutivo, es decir, haciendo referencia también a las «modalidades de aprendizaje a través del diálogo con el ambiente» y b) un estudio de nuestra ubicación en el sistema «eco-social» que interaccione con nuestras condiciones de experiencia.

Alrededor y «sobre» éstos debería crecer la epistemología de la complejidad como metasistema que explique la *lógica* inmanente a las ciencias de la sociedad (b) y de la cognición (a), ya que las unas y las otras no son reflexivamente autosuficientes. ¿Cómo podrá ese sistema evitar la indecibilidad, es decir, el destino de ser siempre superado por otro metasistema más potente según el mecanismo recursivo descubierto por Gödel (véase apar. 9). Se tratará, concluye rápidamente Morin, de un «sistema abierto» capaz de autotranscendimiento interno.

c) Las teorías de Prigogine, Morin y Atlan sobre la complejidad han sido discutidas desde distintos punto de vista, en particular a partir de dos consideraciones: a) el privilegio del azar y del desorden que éstas parecen implicar comportaría una forma de irracionalismo inexpresivo y científicamente irrelevante y b) el énfasis sobre la globalidad, sobre configuraciones vastas y complejas, sobre macrofenómenos, sería indicativo de un «holismo» vago e inútilmente pacificador, conciliador.

En un ensayo de 1980 titulado «Basta con il caso, taccia il rumore» [en K. Pomian (ed.), *Sul determinismo. La filosofia della scienza oggi*, Milán, Il Saggiatore, 1991], René Thom ha criticado «la fascinación de lo aleatorio» que se expresa en las obras de un cierto número de epistemólogos franceses, entre los que cabe destacar a Morin, Atlan, Prigogine y Stengers, «como síntoma de una actitud anti-científica por excelencia, tanto que, en gran medida, procede de una especie de tendencia al confusionismo, justificable en autores de formación literaria pero imperdonable en estudiosos acostumbrados, en principio, a los rigores de la racionalidad científica» (págs. 47 y 18). El científico, sostiene Thom, posee el deber de adoptar una posición optimista y de postular que «nada en la naturaleza es apriorísticamente incognoscible». La defensa del azar contra el determinismo no puede ser de ningún modo integrable en una perspectiva científica ya que el determinismo no es un punto de vista, sino precisamente el «punto donde se desemboca», el objetivo de la ciencia: «en la ciencia, el determinismo no es un dato, es una conquista. Por esto, los vigilantes del azar son los apóstoles de la deserción» (pág. 61).

Como se puede comprobar, la polémica reproduce en algunos aspectos y matices las disputas de la década de los treinta que se desarrollaron en el ámbito de la filosofía o también el conflicto entre «lógica y retórica», cultura científica y cultura humanística, propuestos por Preti en la década de los sesenta (véase I, 2). Después de las críticas de Thom, y como continuación del debate, que ya había enfrentado anteriormente al físico Jacques Monod y Ilya Prigogine (Thom considera a ambos como culpables de la «deserción» de la milicia determinista), Morin y Prigogine han precisado que la teoría de la complejidad no «privilegia» de ninguna forma al azar, o al desorden, sino que, en cambio, defiende una idea compleja de determinismo y azar, orden y desorden.

Prigogine escribe: «En el momento actual, en el cual la física se enfrenta con los apasionados problemas de la relación entre lo macroscópico y lo elemental, entre lo global y lo local, y se ve obligada a poner en cuestión las ideas inspiradas en el sentido común respecto a las leyes de los grandes números, es verdaderamente desolador encontrarse con juicios perentorios como los de Thom [...] Ni en *La nueva alianza* ni en ningún otro lugar ha habido nunca la intención de glorificar la fluctuación o el ruido; por el contrario, estoy convencido de que necesitamos de vez en cuando esquemas deterministas y esquemas aleatorios para describir la inesperada complejidad de los fenómenos». Respecto a la acusación de «holismo» y «anti-reduccionismo», Prigogine responde brevemente a ambas recordando que el análisis de las relaciones entre lo local y lo global no implica en sí mismo ninguna forma de holismo o de anti-reduccionismo, y que ésas nunca han sido sus posiciones.

En un periodo de seis años, durante los cuales Thom ha atenuado en parte sus posiciones y Prigogine y Stengers han precisado las propias, el debate ha involucrado a distintos estudiosos y ha puesto en cuestión diversas nociones de determinismo (Amsterdamski) y de casualidad (Ekeland).

El «metasistema» abierto, reflexivo y crítico, capaz de autrotranscendencia, descrito por Morin es en realidad fácilmente identificable con ese género literario-argumentativo que nuestra tradición llama filosofía. Llegando en la edad posthegeliana a la indeterminación historicista, al perspectivismo nietzscheano, al contextualismo hermenéutico, a la ontología existencial y fenomenológica, a la reflexión crítica y a la afirmatividad postestructuralista, «la» filosofía parece provista precisamente de todos los requisitos que Morin y los teóricos de la complejidad piden a una «nueva» epistemología.

La misma «doble» lógica que más o menos gobierna declaradamente los sistemas complejos no es más que una integración de las dos principales opciones que se han presentado históricamente en la lógica filosófica (continental) después de Hegel: la *dialéctica* (el principio «dialógico», la implicación recíproca, o también la *lógica del conflicto)* y la *diferencia* (la dispersatividad no integrable en un diseño unitario, el juego de la casualidad, y viceversa, la irreducibilidad del azar en la «dinámica caótica»).

14. *Conclusiones*

En este capítulo hemos visto algunos casos paradigmáticos del proceso de reflexión y reformulación de los presupuestos de las ciencias que se ha realizado en los últimos treinta años bajo el impulso de la epistemología sistémica y experimental y de las direcciones postpositivistas y postempiristas en epistemología y en historia de la ciencia. La conclusión final que se puede presentar es que en los «saberes», a diferencia de lo que ocurría a comienzos de la década de los ochenta cuando Lyotard defendió la dispersatividad postmoderna, aparece en acción un mecanismo de *convergencia compleja* entre reparticiones disciplinarias. Por «convergencia compleja» se puede entender esa fórmula de *interdisciplinariedad* sin *integración* que, por ejemplo, se verifica en el nacimiento de la «ciencia cognitiva» como territorio común en el cual el fenómeno de la cognición se examina desde puntos de vista muy alejados entre sí, que van desde un mínimo a un máximo de cientificidad y de aplicación tecnológica (por ejemplo, desde la filosofía de la mente de orientación fenomenológica a las ciencias neurocomputacionales).

Podría parecer que la idea de definir todo el complejo con la expresión única «ciencia cognitiva» puede inducir las premisas para la promoción de un diálogo entre las distintas propuestas respecto a un mismo problema. Pero con esto la cuestión no parece que se resuelva en absoluto ya que el diálogo entre las distintas perspectivas se presenta como imposible o difícil sobre todo por las diversas «premisas cognitivas» que la preparación en las disciplinas concretas parece requerir y, en segundo lugar, por la complejidad de los lenguajes utilizados en cada uno de los sectores. De hecho, el «diálogo» se transforma habitualmente en un conflicto entre teóricos y adversarios del modelo computacional, del paradigma biológico o del sociológico, del bisocial o matemático-sistémico, neuronal o existencial, computacional o conexionista, etc. En un libro cuyo título remite significativamente al texto de Prigogine y Stengers, *L'incerta alleanza* (Turín, Einaudi, 1993), el sociólogo Luciano Gallino ha propuesto una recuperación de la «teoría y de la práctica de la reflexividad», el resurgir de la postura reflexiva en la praxis científica, como una de las posibles soluciones de esta dificultad[38].

[38] L. Gallino, *L'incerta alleanza,* Turín, Einaudi, 1993. Gallino presenta algunos «modelos» clarificadores de relación entre las ciencias: por ejemplo, los modelos fundados en

En el estado actual del conocimiento y de los problemas mundiales, señala Gallino, la praxis de la reflexividad se revela cada vez más como una forma de competencia «valiosa». Es necesario, además, que se desarrollen didácticamente ciertas habilidades «sistémico-pragmáticas para que cada especialista pueda mantener intacta la capacidad de atravesar los confines de un gran número de ciencias y disciplinas distintas» (pág. 9).

Dentro de la tradición positivista y neopositivista, el filósofo-epistemólogo, es decir, el científico de la totalidad reflexiva, el técnico que se ocupa de toda la ciencia y que encuentra recorridos metodológicos y temáticos, líneas de convergencia, similaridades y divergencias entre los saberes, puede ser considerado substancialmente como un estudioso «generalista» de este tipo. ¿Es (puede ser) todavía éste el objetivo y, por consiguiente, la ubicación de la filosofía en el orden de los saberes? Según Habermas, como hemos señalado, en cierto sentido y bajo ciertas condiciones se podría decir que sí, incluso si se admite que el filósofo, como técnico o especialista de la universalidad, interviene ocasionalmente en las fases y las circunstancias en las cuales cada ciencia concreta se «problematiza lo universal».

Naturalmente, una filosofía entendida de esta manera no puede ser «sólo» epistemología o metaciencia. Como unánimemente hoy en día se reconoce, los problemas generados por los nuevos descubrimientos científicos no afectan sólo a la ciencia o a los valores teóricos, como la verdad, el conocimiento, la no verdad, etc., sino a cuestiones más complejas, de naturaleza ético-práctica. Por esta razón se justifica el nacimiento de la bioética y de las distintas corrientes de reflexión ética internas a la ciencia (véase I, 5).

Sin embargo, no es sólo sobre la filosofía como saber ético-práctico donde parece que se vierta la necesidad de filosofía planteada por la ciencia. Como se ha observado repetidamente, los problemas generados por los descubrimientos científicos requieren respuestas «filosóficas» en todos los sentidos, es decir, no sólo en sentido ético-práctico, sino también en el sentido de una *antropología filosófica* y, de forma más precisa, en el sentido de una *ontología.* En la «lógica» que guía a la genética o a la ciencia de la evolución, por ejemplo, se interrogan y discuten de manera radical las nociones de identidad y de persona. Esto

el dominio de una ciencia (las ciencias naturales o la sociología, la economía), los basados en la autonomía de las ciencias sociohumanas (modelo diltheyano), el modelo de la «continuidad» entre las ciencias, de tipo pragmático, las distintas hipótesis (ontológicas, lingüísticas, textualistas, metodológicas, etc.) de unificación entre las ciencias, etc.

pone en juego a «la» filosofía, es decir, a esa forma de saber del ser, de *todo* el ser, que la tradición continental, fenomenológico-existencial y hermenéutica, no ha dejado de practicar, aunque a veces la haya desarrollado también en un sentido crítico y autocrítico.

¿Se puede hablar de una «revancha» de antiguas formas del pensamiento? Probablemente, se encuentra en juego una maduración interna del saber occidental en su complejidad, un destino que va cumpliéndose y en el cual afloran las raíces ontológicas y filosóficas de la propia ciencia. Esto no debe identificarse necesariamente con una «revancha» de la filosofía, sino, más bien, con la instauración de un mecanismo recursivo-hologramático (véase apar. 14) según el cual cada ciencia concreta tendería a reproducir, desde su interior, la propia filosofía, es decir, el saber reflexivo, vasto y genérico, del cual proviene. Por esta razón se justifica el «filosofarse» de las ciencias o la instauración de algo así como un «margen filosófico» (reflexivo-crítico-ontológico) en cada una de las ciencias.

Índice onomástico

Whitehead, 239-240, 246, 257, 261, 265, 482

Colección Teorema. Serie mayor

TÍTULOS PUBLICADOS

ABERCROMBIE, N. y otros, *Diccionario de Sociología,* 3.ª ed.
ACERO, J. J.; BUSTOS, E.; QUESADA, D., *Introducción a la filosofía del lenguaje,* 4.ª ed.
ANGUERA, María Teresa, *Metodología de la observación en las ciencias humanas,* 6.ª ed.
AYALA, Francisco, *Introducción a las Ciencias Sociales,* 2.ª ed.
BARNES, Jonathan, *Los presocráticos,* 2.ª ed.
BAUDRILLARD, Jean, *De la seducción,* 7.ª ed.
COLAIZZI, Giulia, *Feminismo y teoría del discurso.*
CRARY, Jonathan Y KWINTER, Sanford, (eds.), *Incorporaciones.*
DERRIDA, Jacques, *Márgenes de la filosofía,* 3.ª ed.
EVANS-PRITCHARD, Edward, *Historia del pensamiento antropológico.*
GADAMER, Hans-Georg, *El giro hermenéutico.*
GIDDENS, Anthony, *La transformación de la intimidad,* 2.ª ed.
GIDDENS, Anthony, *Más allá de la izquierda y la derecha,* 3.ª ed.
GILBERT, Paul, *Terrorismo, nacionalismo, pacificación.*
GUISÁN, Esperanza, *Introducción a la ética.*
HAACK, Susan, *La filosofía de las lógicas,* 2.ª ed.
HABERMAS, Jürgen, *Teoría de la acción comunicativa. Complementos y estudios previos,* 3.ª ed.
HOTTOIS, Gilbert, *Historia de la filosofía del Renacimiento a la Posmodernidad*
KOLAKOWSKI, Leszek, *La presencia del mito,* 2.ª ed.
KRISTEVA, Julia, *Las nuevas enfermedades del alma.*
KUTSCHERA, Franz von, *Fundamentos de ética.*
LECHTE, John, *50 pensadores contemporáneos esenciales,* 2.ª ed.
LYOTARD, Jean-François, *La condición postmoderna,* 6.ª ed.
MAGEE, Bryan, *Los grandes filósofos,* 2.ª ed.
MAN, Paul de, *La ideología estética.*
MORIN, Edgar, *El Método I. La naturaleza de la naturaleza,* 5.ª ed.
MORIN, Edgar, *El Método II. La vida de la vida,* 4.ª ed.
MORIN, Edgar, *El Método III. El conocimiento del conocimiento,* 3.ª ed.
MORIN, Edgar, *El Método IV. Las ideas,* 2.ª ed.
NOZICK, Robert, *Puzzles socráticos.*
NUSSBAUM, Martha C. y SUNSTEIN, Cass R., *Clones y clones. Hechos y fantasías sobre la clonación humana).*
PRIEST, Stephen, *Teorías y filosofías de la mente.*
RORTY, Richard, *La filosofía y el espejo de la Naturaleza,* 3.ª ed.
ROSNAY, Joël de, *El hombre simbiótico.* Miradas sobre el tercer milenio.
RUSE, Michael, *La homosexualidad.*
SCHARFSTEIN, Ben-Ami, *Los filósofos y sus vidas.* Para una historia psicológica de la filosofía, 2.ª ed.
SEARLE, John, *Actos de habla,* 4.ª ed.
SERRES, Michel (ed.), *Historia de las Ciencias,* 2.ª ed.
URMSON, J. O., *Enciclopedia concisa de filosofía y filósofos,* 3.ª ed.
WITTGENSTEIN, Ludwig, *Ocasiones filosóficas, 1912-1951.*